دراسات فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر (١)

الإمام

المجدد ابن باديس والتصوف

دكتور

أحمد محمود الجزار

أستاذ الفلسفة الإسلامية

ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة المنيا

الناشر: **منشـــأة المعـارف**
٤٤ ش سعد زغلول- محطة الرمل - ت /ف : ٤٨٣٣٣٠٣ الإسكندرية
٣٢ ش دكتور مصطفى مشرفة - سوتير - ت: ٤٨٤٣٦٦٢ الإسكندرية
اسم الكتاب: الإمام المجدد ابن باديس والتصوف
اسم المؤلف: د. أحمد محمود الجزار
رقم الإيداع: ٥٦٢٢ / ٩٩
الترقيم الدولي : 5 - 0568 – 03 – 977
الطبعة : الأولى إبريل ١٩٩٩.
التجهيزات الفنية : الحرمين للكمبيوتر.

بسم الله الرحمن الرحيم

وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

(سورة الحشر الآية ٧)

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى حبي ...

محمد وصلاح وزينب ...

عساهم يجدوا فيما أكتب شيئاً

يستحق الذكر !!!

المقـــــــدمة :

الأفكار نوعان، نوع يحيا فى العقول ولايموت بموت أصحابـــه، ونوع يموت ولايحيا، حتى لو كان أصحابه أحيـــاء يرزقــون! تحيـا الأفكار لو أن المفكر وقف على تراث أمتـــه ومقومـــات حضارتـــها، وطوعها لتكون تعقيلاً لواقعها وحلاً لمشكلاتها المتجددة بتجدد مشكلات الحياة الإنسانية المعاصرة، وتموت الأفكار لو بقى صاحبها بعيداً عـــن مشكلات أمته، لايعي أزماتها، ولا يكشف لها عن أسبابها.

والنوع الأول من الأفكار هو ما يعنينا لأنه ألصق دومـــاً بحيـــاة الأمم ومشكلاتها وتصور حلولها وهو مــــا نجــده عنــد المصلحيـــن والمجددين أمثال جمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧م) وتلميـــذه الإمـــام محمد عبده (ت ١٩٠٥م) وتلميذه الإمام محمــــد رشـــيد رضـــا (ت ١٩٣٥م) ونجده لدى الفيلسوف محمد إقبال (ت ١٩٣٨م) ونستطيع أن نضم إلي هؤلاء المفكر والمصلح الجزائري ابن باديس ت (١٩٤٠م).

إن كل هؤلاء المجددين السابقين، يجمعهم شـــيء واحـــد، هـــو إدراك كل منهم لرسالته، فيستلهم من مقومات أمته العقائدية والذاتيـــة، ما يمكنه من تحقيق مهمته فى الإصلاح والتجديد، وبشكل يجعل أمتـــه قادرة على مواجهة تحديات العصر، بغير جمود يخشى التغيير ولاتردد يشل حرية التفكير. وخاصة أن الإسلام أصل أصول هذه الأمـــة ديـــن للعقل والروح معاً وبصورة تجعله صالحاً للحياتين الروحية والماديـــة، أو بالأحرى هو دين يواكب الحضارة والمدنية المعـــاصرة، ولايتنـــافر معها، بل على العكس فيه ما يدعمها فى هذا الجانب من ناحيـــة، ومـــا

يزيدها قوة فى الجانب الروحي من ناحية أخرى، وبغير عصبية ممجوجة أو عرقية ممقوته فذلك ما ليس من أصوله ولا فروعه.

والواقع أن شخصية الإمام ابن باديس نموذج فريد للمفكر والمصلح الذي يعي دوره ورسالته فى وطنه، وخاصة حين تعتركه - الوطن- البلايا والمحن من كل جانب. وهو ما كان قدر ابن باديس الذي ولد عام (١٨٨٩م) أي بعد تسع وخمسين سنة من الاحتلال الفرنسي لبلاده (١٨٣٠)[*] وبعد أن أحكم قبضته تماما عليها، ومحاولا بكافة وسائله القضاء على شخصيتها الإسلامية من ناحية ومقومات عروبتها من ناحية أخرى. ولكن ابن باديس نذر نفسه للإسلام وللجزائر، وأعطى لكل منهما من وقته وجهده الشيء الكثير، حتى أن المؤرخين للحركة الوطنية فى الجزائر يجمعون على أنه لا وجود لشخصية فى العصر الحديث أثرت على كامل المجتمع الجزائرى كما فعل ابن باديس[١] وأكثر من ذلك فإن بعض الباحثين الغربيين يجعله أقوى شخصية فى العالم الإسلامي فى الفترة التى ظهر فيها[٢].

(*) خرجت الحملة الفرنسية لاحتلال الجزائر من قاعدة طولون البحرية فى ٢٥ مايو ١٨٣٠م ووصلت إلى خليج سيدي فرج الواقع على بعد ٢٥ كيلو مترا غربي مدينة الجزائر فى ١٢ يونية انظر للدكتور صلاح العقاد: المغرب العربي - طبعة مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة الطبعة الثانية - ١٩٦٩م ص ٩٩- ١٠٠- وأيضا انظر للدكتور جلال يحيى : العالم العربي الحديث - المدخل- دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٢م ص ١٣٤.

(١) سعد الله (أبو القاسم) : الحركة الوطنية الجزائرية منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٩ م ص٤٤٠.

(٢) جليسبي (جوان): ثورة الجزائر - ترجمة : عبد الرحمن صدقي الدار القومية للتأليف والترجمة - القاهرة - ١٩٦٦م، ص ٦٣.

والحق أن الشيخ ابن باديس – كما يقول عمار الطالبي – أمة وحده، فقد استطاع بمفرده أولاً، وبمساعدة إخوانه العلماء ثانياً أن يقوم بتربية جيل وتكوين أمة وتبصيرها بشخصيتها ومقوماتها، حتى أن الثورة الجزائرية العظيمة فى جوانبها النفسية، وقوتها المعنوية، التى تتمثل فى كلمة الجهاد ترتد إلى عمله التربوي(١). ولهذا لم يكن غريباً أن يقدره الجزائريون فى حياته وبعد مماته، فقد كانوا يسمونه – كما يقول ديبارمي – مرشد الأمة، وإمام البلاد، ورائد النهضة(٢). أكثر من هذا ففي الجزائر المستقلة اليوم – كما يقول باحث جزائري – يعدونه من المساهمين الرئيسيين فى الحركة الوطنية الجزائرية، بل يطلقون اسمه على مختلف المؤسسات العامة(٣). وليست هذه الألقاب ولا هذا التكريم شيئاً كثيرا على شخصية فذة كشخصية الإمام ابن باديس فالأمة التى لاتقدر عطاء المفكرين العظام، الذين حملوا على أكتافهم همومها، واختمرت فى عقولهم أهدافها، هى أمة جاحدة، ومحال أن تأخذ مكانها اللائق بين الأمم المتحضرة الراقية.

لهذا وقع اختيارنا على ابن باديس ليكون موضوعاً لهذا البحث، وفي قضية محددة هى التصوف، لأنها لم تنل حقها من البحث عند من سبقونا من الباحثين فى الكتابة عنه. فقد ذهب الدكتور محمود قاسم إلى

---

(١) الطالبي (عمار) : عمل ابن باديس التربوي – بحث منشور ضمن المجلد الأول من آثار ابن باديس دار اليقظة العربية للتأليف والنشر – الجزائر – الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م ص ١٢٠.

(٢) سعد الله (أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٧.

(٣) المرجع السابق : نفسه الصفحة.

أن ابن باديس كان معارضاً للطرقية[١]. ولكن النذر اليسير الذى أورده الدكتور قاسم عن موقف ابن باديس من الصوفية[٢] لا يكشف تماماً عن حقيقة موقفه من الصوفية، وخاصة أنه يميل إلى أن ابن باديس كان صوفيا سنيا بمعنى الكلمة[٣] ولكنه لم يكشف عن حقيقة هذا الجانب وهو الأمر الذي حفزنا بقوة على محاولة تحديد موقف ابن باديس كاملاً من قضية التصوف، وبعدما وثق جامع آثاره هذه الحقيقة، لما وصف ابن باديس بأنه صوفي زاهد ولكن لا كمتصوفة أهل زمانه وزهادهم[٤].

ومن ناحية أخرى، فقد عرض الدكتور مصطفى حلمي لموقف ابن باديس من الصوفية فى كتابه (التصوف والاتجاه السلفي فى العصر الحديث) ولكن هذا الموقف لم يتبلور تماماً عنده، فقد كان كل

---

(١) قاسم (الدكتور محمود): الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية – دار المعارف القاهرة – ١٩٦٨ م ص ٩٣، وبصدد ما أحدثته الطرق الصوفية فى الجزائر فى الفترة التى ظهر فيها ابن باديس: أنظر عمار الطالبي مقدمة آثار ابن باديس ص ١٨، وأيضاً انظر للدكتور جلال يحيي: المغرب الكبير – الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال –الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٩ جـ ٣ ص ١٠٤٨ وأيضاً انظر فى هذا الصدد للدكتور صلاح العقاد: المغرب العربي ص

(٢) انظر هذه الصفحات من ٩١– ٩٥ من كتابه الأمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية وإن كان قد أورد طائفة من النصوص ذات الصلة بموقف ابن باديس من الطرقية. وانظر النص الرابع ص ١٢٦ إلى ١٢٨ والنص الخامس من ١٢٩ – ١٣٠ – النص الثاني عشر من ١٤٥– ١٥٢.

(٣) المرجع السابق ص ٤٨.

(٤) الطالبي (عمار) : مقدمة اثار ابن باديس ص ٩٢.

مايعنيه فى المقام الأول أن يقدم هذا النموذج – ابن باديس– للتدليل كما يقول على حيوية الفكر السلفي، لأنه ظل يحافظ دومـــاً علـــى تعـــاليم الكتاب والسنة ويلفظ ماعداهما [1].

وينبغى أن ندرك ونحن بصدد التقديم لهذا البحـــث، أن للطـــرق الصوفية وجودها وثقلها وحجمها الهائل فى كافة المجتمعات الإســـلامية المعاصرة شرقاً وغرباً، وبشكل مكنها مـــن الانتشـــار بيـــن جمـــوع المسلمين فى الشرق الأدنى والأوسط، وفي أفريقيا شرقاً وغربـــاً، بـــل وفي الهند وآسيا الشرقية[2] وقد قدر لهذه الطرق منذ ظهورها على يـــد شيوخها الكبار أن تؤدي رسالتها فى الدعوة إلى الإسلام، وبشكل مكنـــه من الانتشار الواسع فى مناطق مختلفة فى إفريقيا وآسيا[3]. الأمر الـــذى يكشف عن فاعلية هذه الطرق، بوصفها تمثل الجـــانب العملـــي مـــن التصوف، وهو جانب ارتبط بحياة المجتمعـــات الإســـلامية وجمـــاهير الناس فيها عبر عصور التاريخ[4]. وإذا كانت هذه الطرق قد أدت مثـــل هذه الرسالة، فذلك من دلائل عظمة شخصيات مؤسســـيها، وقدرتـــهم

---

(١) حلمي (الدكتور مصطفى) : التصوف والاتجاه السلفي فى العصر الحديـــث – دار الدعوة – الإسكندرية – ١٩٨٢ص ٢٣٧، وأيضـــاً ص ٢٥٢، وبصفـــة خاصة انظر فى تحديده لموقف ابن باديس من الصوفية ص ٢٤٤– ٢٥٢٤.

(٢) عبد الرشيد (الدكتور محمود) : التنظيمات الصوفية ودورهـــا فـــى تنميـــة المجتمع – دراسة ميدانية لأحدى الطرق الصوفية بمحافظة المنيـــا – رســـالة دكتوراه غير منشورة – قسم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة المنيـــا ١٩٨٨م ص ١٠١.

(٣) شاخت: تراث الإسلام – ترجمة الدكتور حسين مؤنس – إحسان صدقـــى – مراجعة الدكتور فؤاد زكريا – سلسلة عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافـــة والفنون والآداب – الكويت – الطبعـــة الثانيـــة – ١٩٨٨ جـــ٢ ص ١١٦– ١١٧.

(٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا): الطرق الصوفية فى مصر –، بحث منشـــور فى مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة– المجلد الخامس والعشرون – الجـــزء الثاني ١٩٦٣م ص ٥٥.

على القيادة الروحية للجماهير[1]، وهو دور ينبغي أن يستمر ويتجدد من أجل تدعيم القيم الإسلامية فى نفوس المسلمين، في وقت طغت فيه الحياة المادية وبشكل مخيف يهدد ضياع تلك القيم، وبشرط أن تخلص صفوف الطرق الصوفية من المدعين والكسالي الذي يسيئون للتصوف فى جوهره الأصيل.

لكل هذه الأسباب مجتمعه كان لابد من دراسة موقف ابن باديس – بوصفه مصلحا ومجددا من التصوف، أو بالأحرى من أتباع الطرق الصوفية فى عصره. وخاصة وكما ألمحنا فإن هذا الموقف يحمل فى طياته موقفاً آخر، ويبدو فيه ابن باديس صوفيا. وليس هذا الموقف المزدوج ضرباً من التناقض فى رأينا ففي ضوء مفهوم التجديد عند ابن باديس والأسس التى ارتكز عليها والغايات التى يهدف إليها، يزول هذا التناقض. فهو ينظر للإسلام بوصفه دينا للكمال العقلي والروحي والخلقي. ومن الدائرة الأخيرة يدخل إلى ميدان التصوف، ولكن ليقيده بشروط محددة، ومنها أيضاً يتصدى بغير هوادة للطرقيين الذي ركنوا إلى الكسل والبطالة فلم يأخذوا بالأسباب والسنن الكونية، بدعوى الزهد والتصوف.

وحتى لا تكون هذه الإجابة منا مصادرة على المطلوب، ونحن لم نزل فى مستهل التقديم للبحث. ننقل إلى التعريف بمحتوى فصوله، وهى أربعة وقد جاءت على الترتيب التالي :

الفصل الأول:

وعنوانه حياة ابن باديس ومكانته وقد قصدنا منه اعطاء صورة موجزة عن حياته وتكوينه العلمي وثقافته من ناحية والإبانة عن مراحل دعوته الإصلاحية من ناحية أخرى.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٥، ٥٦.

الفصل الثاني:

وعنوانه التجديد فى الفكر الإسلامي عند ابن بـــاديس وعلاقتـــه بموقفه من التصوف. وقد وقفنا فيه بالتفصيل على البواعث التى حملت ابن باديس على القيام بحركته التجديدية مـــن ناحيـــة والأســـس التـــى ارتكزت عليها عملية التجديد من ناحية أخرى. ولـــم نغفـــل الإشـــارة بإيجاز إلى المجالات التى أولاهـــا ابـــن بـــاديس عنايتـــه بـــالإصلاح والتجديد، وقد حرصنا على توضيح هذه المسائل بوضوح كـــاف منـــذ البداية لأنها ستحدد موقف ابن باديس من التصوف سواء فـــى جانبـــه النقدي لصوفية عصره، أو في جانبه الإيجابي الذي يكشف فيـــه عـــن نزعة صوفية توافق دعوته التجديدية.

وقد جاء **الفصل الثالث** بعنوان: ابن بـــاديس ونقـــده لصوفيـــة عصره. وقد حاولنا فيه أن نقف بالتفصيل على المثالب التى أخذها ابـــن باديس على صوفية عصره. وقد دارت فى مجملها فى محورين الأول: مفهوم العبادة المجردة وما ارتبط به من بعض الممارســـات التعبديـــة عندهم والثاني: الولاية وما ارتبط بها من بعض مظـــاهر الغلـــو مـــن جانب اتباع الطرق الصوفية فى حق أوليائهم ولم نكتـــف بذلـــك بـــل أوردنا تطبيقا لنقد ابن باديس لإحدى الطرق الصوفيـــة فـــى عصـــره. وهي الطريقة التيجانية. وقد حاولنا أن نوضح حقيقة نقد ابـــن بـــاديس لهذه المسائل من خلال تاريخ التصوف ذاته، حتى يتسنى لنـــا تقويـــم موقفه النقدي تماما.

أما **الفصل الرابع – والأخير** – فعنوانه: التصوف المشـــروع والحياة الروحية عند ابن باديس. وقد حاولنا فيه الكشف عـــن حقيقـــة

الجانب الذي يرتضيه ابن باديس من التصوف. والشروط التي قيد بها أيضاً مفهومه للحياة الروحية قم فصلنا القول فى ملامح الحياة الروحية والخلقية التى توافق مشربه السلفي المتجدد.

وقد نهجنا فى كل هذه الفصول جميعاً، نهجا تاريخياً مقارنـاً لأن طبيعة البحث ومحاوره تستلزم ذلك. ولم نعول إلا على نصوص ابن باديس وآثاره بالإضافة إلى المصادر الأصلية التى تمثل أغلب مراحل التصوف الإسلامي.

وبعد فكل ما أرجوه أن يحقق هذا البحث الهدف الذي حددته له، وهو الإبانة عن موقف ابن باديس من التصوف.وأن يكون فيه فائدة للباحثين المتخصصين فى الفكر الإسلامي بصفة خاصة. ولطلاب الثقافة الإسلامية الجادة بصفة عامة. فإن تحقق لي كل هذا، فللفضل لله وحده وإن لم يتحقق منه إلا القليل، فحسبي أن أنال شرف المجتهد الذي اجتهد فأخطأ فاستحق أجراً.

وإلى الله يرجع الأمر كله.

د. أحمد محمود الجزار

الفصل الأول

حياة ابن باديس ومكانته واتجاهاته الفكرية

تمهيد :

أولاً: اسمه ولقبه ومولده .

ثانياً: تكوينه العلمي وأساتذته.

ثالثا: مراحل دعوته الإصلاحية.

تمهيد :

قد يكون من المناسب فى مستهل هذا البحث، أن نفـــرد الفصـــل الأول منه للتعريف بإيجاز شديد بشخصية الإمام عبد الحميد بن بـــاديس وتكوينه العلمي. وذلك حتى يتسنى لنا فى بقية فصول البحث، أن نلـــم بجوانب التجديد فى الفكر الإسلامي عنده من ناحية، ومدى ارتباطـــــها بموقفه من التصوف من ناحية أخرى.

أولا: اسمه ولقبه ومولده:

ولد عبد الحميد بن باديس بن محمد المصطفى بـــن مكـــي بـــن باديس فى ديسمبر ١٨٨٩ م بمدينة قسنطينة بالجزائر[١]، وهي مدنيـــة عريقة، فقد ازدهرت فيها المعارضة الدينية والسياسية للحكم الفرنســـي فى الربع الأخير من هذا القرن[٢]، فلاً غرو أن كانت موطن الكثير من زعماء الثورة الجزائرية[٣].

وقد قدر لابن باديس أن يولد لأسرة مشـــهورة بـــالعلم والـــثراء والجـــاه[٤] فأصـــولها ترجع إلى المعز بن باديس الصنهاجي مؤسس

---

(١) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس - المجلد الأول ص ٧٢ وقد ذهـــب عمار الطالبي إلى أن هذا هو تاريخ ميلاد ابن باديس دون تحديد لليوم وليـــس كما ورد فى الإعلام الزركلي أنه ولد فى ١٣٠٥هـــ ١٨٨٧م (جـــ ٤ ص ٦٠)، ونفس هذ التاريخ ورد أيضا في معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة كمـــا يقول عمار الطالبي جـــ ٥ ص ١٠٥ وعليه اعتمدنا على ما أثبته خاصة ولـــم نجد فيما وقفنا عليه فى المراجع التاريخية الحديثة تحديدا دقيقا لليوم الذي ولـــد فيه ابن باديس وليس الأمر كذلك بالنسبة ليوم وسنة وفاته.

(٢) جليسبي (جوان) : ثورة الجزائر ص ١٤.

(٣) المرجع السابق ص ٣٤.

(٤) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٢.

الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت الأغالبة على مملكة القـيروان[1]، وقد كان للأسرة نفوذها الواسع في السياسة وشئون الحكم في المغـرب العربي، ونبغ فيها شخصيات لامعة منها بلكين بن زيري، والمعز بـن باديس الذي كان يفتخر به ابن باديس، فقد كان يرى نفسه خليفته فـي مقاومة البدع الضلالات، فقد كان المعز يناضل الإسماعيلية الباطنيـة وبدع الشيعة في أفريقية، ومن أسلافه المتأخرين قاضي مدينة قسنطينة أبو العباس أحميدة بن باديس ومكي بن باديس القاضي بها[2] .

---

(١) قاسم (الدكتور محمود) : الإمام عبد الحميد بن بـاديس الزعيـم الروحـي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٥.

(٢) الطالبي (عمار)، مقدمة اثار ابن باديس ص ٧٢، ٧٣ الإسماعيلية طائفة من طوائف غلاة الشيعة وأشهر ألقابهم كما يقول الشهرسـتاني الباطنيـة، وإنمـا لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا. ولهم ألقـاب كثيرة فيسمون في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية ويسـمون بخراسـان التعلمية والملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأننا تميزنا عن فرق الشـيعة بهذا الإسم، وقد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة . انظر الملـل والنحـل تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل – مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر – القـاهرة – ١٩٦٨م جـ ١ ص ١٩١ - ١٩٢ وانظر الدكتور أبو الوفا التفتازاني : علـم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٧م ص ٨٨ ففيه تفصيل لموقفهم من قضية الإمامة، وانظر أيضا بنفس المرجـع ص ١٢٤ بصدد موقفهم من مشكلة الذات والصفات وأما الشيعة، فهم الذين شـايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية أمـا جليا وأما خفيا واعتقدوا أن الإمامة لاتخرج من أولاده – وأن خرجت فبظلـم يكون من غيره أو تقية من عنده، والإمامة عندهم ليست قضية مصلحيـة بـل هي قضية أصولية وهي ركن الدين لايجوز للرسـل عليـهم السـلام إغفالـه وإهماله تفويضه وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبـوت قولا وفعلا وعقدا إلا في حال التقية. والغلاة منـهم خلعـوا علـى أئمتـهم

وكان والد عبد الحميد بن باديس عضوا بارزا في المجلس الجزائرى الأعلى، كما كان أيضا عضوا فى المجلس العمالي،واشتهر بدفاعه عن مطالب العمال فى قسنطينة ومسقط رأسه وكانت أمه من أسرة مشهورة – أيضا – هي أسرة عبد الجليل وقد ذكر عمار الطالبي جامع آثار ابن باديس أن أسرته كانت تنتمي إلى الطريقة القادرية[1] وإن كنا لم نظفر بشيء يظهرنا على ذلك، فيما جمعه له من مقالات وخطب وأحاديث هى مجموع آثاره.

ثانيا: تكوينه العلمي وأساتذته :

وقد أحسن والد ابن باديس تربيته تربية صالحة، حتى أنه كفاه مؤنة طلب الوظيفة ليتفرغ لحياة العلم والجهاد شأنه شأن أسلافه، ولم

=وأوصافا خرجت بهم عن حدود الخليفية كما يقول الشهرستاني وأكبر شبهاتهم نشأت من مذاهب الحلولية ومذاهبه التناسخية انظر الملل والنحل ص ١٤٦، ١٧٢ الجزء الأول وعند ابن حزم أن الغالية من الشيعة قسمان، قسم أوجبت النبوة بعد النبي صلى الله عليه وسلم لغيره، والقسم الثاني أوجبوا الإلهية لغيره فلحقوا بالنصارى واليهود، وانظر الفصل فى الملل والنحل طبعة صبيح القاهرة (ومعه الملل والنحل) ١٩٦٤جـ ٥ ص ٢٤.

(1) المرجع السابق: ص ٧٤– والطريقة القادرية – تنسب إلى عبد القادر الجيلاني (المتوفي ٥٦١هـ) وأصولها كما يذكرها الكمشخانوي في جامع الأصول خمسة أصول هي علو الهمة وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ العزيمة، وتعظيم النعمة انظر فى الأصول – طبعة دار الكتب العربية – القاهرة بدون تاريخ ص ١٠، وأنظر فى أصول هذه الطريقة ما أورده اسماعيل بن السيد بن محمد القادري فى كتابة الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية – طبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة بدون تاريخ ص ٣٦. وأنظر أيضا الدكتور أبو الوفا التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٨٦– ٢٨٨ بصفة خاصة.

يكتف بذلك، بل زوجه مبكرا وهو فى سن الخامسة عشرة من عمره، وأنجب ولدا وحيدا اسماه عبد إسماعيل، توفي وعمره سبعة عشر عاما[1]، وقد كان ابن باديس عارفا بفضل والده فى هذا كله فقال " والدي الذي رباني تربية صالحة، ووجهني وجهة صالحة، ورضى لي العلم طريقا اتبعه ومشربا أرده وقاتنى وأعاشني" [2].

وكانت بداية ابن باديس فى رحلة الطلب للعلم عام ١٩٠٣م، لما خيره والده بأن يسلك طريق العلم والجهاد أو طريق العمل الوظيفي فاختار الطريق الأول شأنه شأن أسلافه العظام، وقد اختار له والده الشيخ أحمد أبو حمدان الونيسي ليتولى تعليمه المعارف الإسلامية ومبادئ العربية، فقد كان هذا الشيخ متمكنا منهما بالإضافة إلى أنه - كما يقول عمار الطالبي - منتميا إلى الطريقة التيجانية، وقد ظل ابن باديس يتعلم منه إلى أن تركه شيخه وسافر إلى المدينة المنورة[3]،

---

(١) الطالبي (عمار) : مقدمة أثار ابن باديس ص ٧٤، ويروى عمار الطالبي أن ابن باديس سماه بذلك ربما لما سمعه عن الإمام محمد عبده لما زار الجزائر العاصمة ومدينة قسنطينة سنة ١٩٠٣ وللإمام محمد عبده منزلة خاصة عنده كما يتضح فيما بعد.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من أثاره ص ١٣٨.

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٤ والطريقة التيجانية من الطرق الصوفية المتأخرة، وتنسب إلى أحمد بن المختار التيجاني المتوفي ١٨١٥م، وهو من قرية عين ماضى بالجزائر، وقد تنقل فى الأقطار الإسلامية كلها، ثم استقر بفأس فى المغرب.وهي طريقة لاتقبل ترتيل غيرها ولاترددها وتسمى الصوفية بالأحباب بدلا من الفقراء، وقد دخلت السودان فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر - ولها أتباع فيها وكذلك فى نيجيريا وتشاد - أنظر الدكتور عبد القادر محمود الفكر الصوفي فى السودان مصادره وتياراته وألوانه . دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٦٩ ص ٥٣- ٥٥- ويرأس =

ورغم أن أستاذه قد تركه إلا أن فضله على ابن باديس والذي لاينساه أنه غرس فيه أن طلب العلم والدعوة لايستقيم وطلب الوظيفة وتلك كانت أعظم نصيحة كما يقول ابن باديس فى حياته العملية[1].

وقد أظهر ابن باديس نبوغا مبكرا منذ التحاقه بالتعليم الابتدائي، فأتم حفظ القرآن فى مدرسة قرآنية على يد الشيخ محمد بن المداسى، ولم يكن عمره حينئذ قد تجاوز الثالثة عشرة عاما ونظرا لذكائه وسيرته الطيبة قدمه المؤدب ليؤم المصلين فى صلاة التراويح فى الجامع الكبير ولمدة ثلاث سنوات متتالية[2] وقد استكمل ابن باديس تعليمه بتونس لما التحق بجامع الزيتونة طالبا فى عام ١٩٠٨ وحصل منه على شهادة التحصيل الدراسى فى عام ١٩١٣م، وقد تتلمذ فيه على يد الشيخ محمد النخيلي والشيخ طاهر بن عاشور[3] وقد كان

=الطريقة التيجانية حاليا الشيخ محمد حافظ التيجاني كما يقول مقداد يالجن – ولهذه الطريقة اتباع كذلك فى مصر وتركيا – أنظر فلسفة الحياة الروحية ومنابعها – دار الشروق – الطبعة الأولى القاهرة ١٩٨٥ ص ١٢٥. ولمزيد من التفصيل عن بعض معتقدات هذه الطريقة أنظر ما أورده عبد الرحمن الوكيل فى كتابه (هذه هي الصوفية)، فقد أورد نصوصا متعددة لواحد من أتباعها هو الشيخ على ابن حرازم التيجاني من كتاب له بعنوان : جواهر المعاني في فيض التيجاني – أنظر على سبيل المثال ص ٨١/، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٣٠، ١٤٨، وهذه الصفحات فى كتاب هذه الصوفية – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

(١) ابن باديس : المجلد الثاني ص ١٣٨.

(٢) الطالبي (عمار) مقدمة اثار ابن باديس المجلد الأول ص ٧٤ وأيضا انظر أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٦.

(٣) قاسم (الدكتور محمود): الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٢، وأيضا مقدمة عمار الطالبي ص ٧٦.

للأول فى عقله مكانة لاتقل عن شيخه الونيسي، فإذا كـــان الثـــاني – الونيسي – قد أسداه نصيحة كانت هى زاده فى حياته العمليـــة، فـــإن الأول – النخيلي – قد أسدى له نصيحة كانت هى الأخـــرى زاده فـــى مجرى حياته العلمية، فقد نصحه أن يطرح جانباً كـــل الآراء الســـابقة والجامدة، وأن يتلقى معارفه الدينية من القرآن بفهم وتدبـــر[١]، وهـــو الأمر الذي حاول ابن باديس بعد ذلك أن يربـــي عليـــه تلاميـــذه مـــن الناشئة[٢].

ثالثاً: مراحل دعوته الإصلاحية

وقد سافر ابن باديس إلى مكة لأداء فريضة الحـــج فـــى عـــام ١٩١٢ وهناك التقى بشيخه الونيسي وغيره من علماء مصر والشـــام، وكذلك التقى بالشيخ حسين أحمد الهندي، ولما طلب من الأخير ومـــن أستاذه الونيسي النصيحة فيما سوف يفعله بعد عودته ثانية إلى وطنـــه الجزائر أشار عليه الونيسي ببقاء معه، بينما كان رأي الشـــيخ حســـين الهندي أن يعود للجزائر من أجل العمـــل، وقـــد عمـــل ابـــن بـــاديس بالنصيحة وقرر العودة إلى الجزائر، وكان ذلك فـــى عـــام ١٩١٣[٣]، وفى أثناء عودته زار بلاد الشام وعرج على القـــاهرة، والتقـــى فيـــها بعض رجال الأزهر وكان منهم الشيخ بخيـــت المطيعـــي (ت١٩٣٥)، وكان يحمل له رسالة خاصة من شيخه الونيسي. وقـــد كـــان للشـــيخ المطيعي مكانه مرموقة لاتقل عن مكانة الإمام محمد عبده فى نظر ابن

---

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ١٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٢ وأيضاً ١٤٤ بصفة خاصة.

(٣) قاسم (الدكتور محمود) الإمام عبد الحميد بن بـــاديس – الزعيـــم الروحـــي ص١٦.

باديس، وإن لم يطاوله فى شهرته، ولكنه على الأقل يوافقه فى محاربته للبدع والخرافات التى الصقها بعض المسلمين بالدين والدين منها براء[1].

وفور وصول ابن باديس إلى قسنطينة مسقط رأسه فى عام ١٩١٣م بدأ فى تنفيذ خطته الإصلاحية، و قد كانت فى تلك الفترة فى مجال التعليم فخصص وقته ليلا لتعليم الكبار وبصفة منتظمة فى جامع سيدي الأخضر بينما خص الصغار بوقت فى النهار وبصفة منتظمة أيضا فى جامع سيدي قموش، وكان كل همه فى تلك الدروس كلها أن يتقن هؤلاء جميعا فهم مبادئ العربية وتلاوة القرآن وتدبره، وبالإضافة إلى مبادئ الثقافة الإسلامية الأخرى[2]. بيد أن إقامته فى قسنطينة لم تدم طويلا إذ سرعان ما غادرها لما اشتعلت نيران الحرب العالمية الأولى، فاتجه إلى تونس لينجو من سياسة التجنيد الإجباري الذي كانت فرنسا تنفذه فى ذلك الوقت، وإن كان قد لقيت معارضة قوية ومقاومة من الكثيرين خاصة فى مدينة قسنطينة ومنطقة الأوراس[3]، ولما وضعت الحرب أوزارها عاد ابن باديس على الفور إلى قسنطينة بعد أن زاد اقتناعا بما سوف يفعله هو إثر مقابلته للشيخ البشير الإبراهيمي[4]، وبدأ فى الاشتغال بالصحافة، فشارك فى تأسيس

---

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٢١١ – وانظر ترجمة ابن باديس له فى هذا المجلد من ص ٢١١– ٢١٢.

(٢) سعد الله (أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٦.

(٣) يحيى (الدكتور جلال): المغرب الكبير – الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال الجزء الثالث ص ١٠٤٤– ١٠٤٥.

(٤) قاسم (الدكتور محمود): الإمام عبد الحميد بن باديس – الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية ص ١٩.

جريدة النجاح سنة ١٩١٩ مع الشيخ عبد الحفيظ الهاشمي، لكنه سرعان ما انفصل عنه لما ارتبطت هذه الجريدة بالسياسة الفرنسية[١] لكن ابن باديس سرعان ما أصدر صحيفة مستقلة وهي جريدة المنتقد التى صدرت فى عام ١٩٢٥ ولم تستمر إلا عاماً واحداً فقد أوقفتها الإدارة الفرنسية ١٩٢٦م، وفي نفس السنة أصدر ابن باديس جريدة الشهاب التى استمرت ناطقة بأفكاره الإصلاحية حتى توقفت فى سبتمبر ١٩٣٩[٢]. كذلك شارك ابن باديس بالكتابة للمجلة التى كان ينشرها شكيب أرسلان وهي الأمة العربية[٣].

على أن النقلة الحاسمة فى مراحل حركة ابن باديس الإصلاحية قد تحددت أهدافها تماماً لما تأسست جمعية العلماء المسلمين فى الجزائر، وذلك فى الخامس من مايو ١٩٣١[٤]، واختار علماؤها المؤسسون لها الشيخ عبد الحميد بن باديس رئيساً لها وكانت مدينة قسنطينة حصن هذه الجماعة ومركزها العام وقد تكفل الشيخ الطيب العقبي بنشر أفكارها وبرامجها الإصلاحية فى إقليم الجزائر، بينمَا أخذ الشيخ البشير الإبراهيمي على عاتقه هذه المهمة فى إقليم وهران حتى أصبح رئيساً لها بعد وفاة مؤسسها[٥] يوم ٨ ربيع الأول ١٣٥٩هـ – الموافق ١٦ إبريل ١٩٤٠م [٦].

---

(١) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس ص ٧٥.

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ وقد ذكر الدكتور محمود قاسم أن هذه المجلة ظلت تصدر حتى سنة ١٩٤٠ انظر ص ٢٠ من كتابه الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي.

(٣) جليسبي (جوان): ثورة الجزائر ص ٦٣.

(٤) الطالبي (عمار): مقدمة آثار ابن باديس ص ٨٧.

(٥) العقاد (الدكتور صلاح) : المغرب العربي ص ٣١٩.

(٦) الطالبي (عمار): مقدمة اثار ابن باديس ص ٩٥.

وبظهور هذه الجمعية فى الجزائر تبلورت أفكارها الإصلاحية وتحددت برامجها المرسومة لتنفيذها، و التى تقوم على نشر العلم والفضيلة، ومحاربة الجهل والرذيلة، وكل هذا فى هدى من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية، وهدى السلف الصالح، وغايتها فى ذلك خدمة الإسلام وشعب الجزائر(١) وبما يعيد للإسلام مجده، ويمكن الجزائر من الترقي فى مدارج المدنية الحديثة. وكان مذهب العلماء أصلا مذهبا دينيا، ولكن نداءاتها السياسية أفادت فى إيقاظ المشاعر القومية فى الجماهير الجزائرية (٢).

---

(١) انظر خطاب ابن باديس فى مناسبة الذكرى الثالثة لتأسيس جمعية العلماء المسلمين من ص ٥٣٨- ٥٤٤ المجلد الثالث من آثاره وقد ورد هذا الخطاب فى مجلة الشهاب جـ ٩، ١٠ص ٣٧٧- ٣٧٩، ١٣٥٣هـ - ١٩٣٤م وبصدد أصول جمعية العلماء المسلمين انظر المجلد الثالث من آثاره سنة ١٣٥٦هـ وأيضا نشرت هذه الأصول فى مجلة الشهاب جـ ٤ ص ١٣ ص ١٧٦- ١٧٩ سنة ١٣٥٦هـ.

(٢) جليسبي (جوان): ثورة الجزائر ص ٦٣.

الفصل الثاني

التجديد فى الفكر الإسلامي عند ابن باديس وعلاقته بموقفه النقدي من التصوف

تمهـــيد :

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد عند ابن باديس

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته

ثالثاً: أسس الإصلاح والتجديد

رابعاً: مجالات الإصلاح والتجديد

تمـــهيد :

إذا كنا فى الفصل السابق، قد أشرنا بإيجاز شديد إلى قــدر مــن حياة ابن باديس، وتكوينه العلمي وحركته الإصلاحية والتجديدية فـــى وطنه، فسنحاول فى هذا الفصل الإبانة عن ملامح التجديد فــى الفكــر الإسلامي عنده من ناحية، وإبراز علاقته -- في الوقت نفسه - بموقفــه من التصوف من ناحية أخرى، وسنوضح فى هذا الفصــل أيضـــا، أن موقف ابن باديس من التصوف فى جانبيه – النقدي والإيجابي – كـــان ضرورة فرضها سوء الأحوال الدينية، والخلقية والاجتماعية والسياسية فى عصره من ناحية، وفي نفس الوقت كان اتساقاً مع مفهوم التجديـــد عنده من ناحية أخرى. ويحسن لكي تتحدد هذه العلاقة بشكل أوضـــح: أن نحدد المحاور التى يتضمنها هذا الفصل، وهي على النحو التالي:

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد فى الفكر الإسلامي عند ابــن باديس.

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته.

ثالثاً: أسس التجديد.

رابعاً: مجالات الإصلاح والتجديد ووسائله.

وفيما يلي تفصيل القول فى هذه المحاور الأربعة:

أولاً: بواعث الإصلاح والتجديد عند ابن باديس.

لقد كان من الضروري أن يواجه ابن باديس واقع شعبة ليقف على مواطن الداء فى كل ناحية من نواحيه، ليتسنى له بوصفة مصلحا ومجدداً أن يشخص الدواء لكل داء. والحق أن الأفكار الجادة عند المفكرين العظام لا تأتي من فراغ، ولاتؤتي أكلها إلا إذا كانت وليدة تفاعل المفكر أو المصلح مع أحداث عصره وظروفه، فيتأثر بها ويؤثر فيها. ولقد كان ابن باديس مفكراً من هذا الطراز، فقد وعي بمواطن الفساد فى وطنه، وحدد رسالته وأخذ يتقدم الصفوف مناديا بالإصلاح وداعياً للتجديد فى وقت بدأ فيه هذا الإصلاح صعباً على كبار النفوس من الرجال، وهو الأمر الذي يصوره ابن باديس فيقول: (... رأينا كما يرى كل مبصر ما نحن عليه معشر المسلمين من انحطاط فى الخلق، وفساد فى العقيدة، وجمود فى الفكر وقعود عن العمل، وانحلال فى الوحدة وتعاكس فى الوجهة، وافتراق فى السير حتى خارت النفوس الوثابة ودفنت الآمال فى صدور الرجال[١]. وهكذا كان سوء الأحوال الدينية والخلقية والفكرية والسياسية فى الجزائر أمراً ينذر بالخطر، ويستوجب ضرورة الإسراع فى الإصلاح والتجديد، إذ قد عم الفساد فى كل ناحية من نواحي الحياة فى الجزائر، إلى الحد الذي صارت فيه الأمور تسودها الفوضى فى كل شيء، (.. فمن فوضى فى الدين – كما يقول ابن باديس – إلى فوضى فى الأخلاق، إلى فوضى فى الاقتصاد، .. وربما كان أخطر الفوضات وأشدها تأثيراً على حياة الأمة، هي فوضى التكلم باسم الأمة ..)[٢]. ويعني هذا أن

---

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٧.

أسباب الضعف والوهن التى أصابت كل نواحي الحياة فـــى الجزائـــر كانت باعثا قويا حمل ابن باديس على ضرورة التصـــدي لكــل هــذه الأوضاع بغية إصلاحها، وتجديدها وبمـــا يتفـــق تمامـــاً ومقتضيـــات الظروف والأحداث من حوله.

فعلى المستوى الديني، كان سوء الأحوال الدينيـــة أمـــراً ينـــذر بالخطر، ولايحتمل السكوت عليه فى نظر ابن باديس فقد ســـرت إلـــى عقول بعض المسلمين عقيدة الحلول بفعل المروجين لـــها مـــن اتبـــاع الطريقة العليوية[1] فى الجزائر والدليل على هـــذا أن الشـــيخ الطيـــب

---

(١) الطريقة العليوية هي طريقة منشعبة عن الطريقة الدرقاوية ويرأسها الشـــيخ أحمد بن عليوة فى مستغانم. وقد كان لهذه الطائفة صحيفة تعبر عـــن رأيـــها المعارض للحركة الإصلاحية التي بدأها ابن باديس وهي جريدة البلاغ. انظـــر مقدمة آثار ابن باديس بقلم الدكتور عمار الطالبي ص ٥٣. والطريقة الدرقاويـة التى تفرعت منها هذه الطريقة هى إحدى الطرق الرئيســـية المتفرعـــة عـــن الطريقة الشاذلية انظر :

Burkhardat: In introduction to sufi doctrine translated by D. M. Matheson, First published , London , 1976, P. 116.

وفيما يختص بأصول الطريقة الدرقاوية وسلسلة إسناد شيوخها انظر لأبـــي بكـــر بناني مدارج السلوك مطبعة الجمالية القاهرة الطبعـــة الأولـــى ١٢٣٠هـــ- وبهامشه كتاب عقد الدر والدلال فى بيان فضل الفقر والفقراء: وفضيلة السؤال - ص ٩٠ وهي تبدأ كما أخذها أبو بكر بناني من شيخه عبد الواحـــد الدبـــاغ الفاسي دارا ومنشأ ومولداً عن شيخ الشيوخ الشريف الحسنى العربي بن أحمـــد الدرقوى حتى تنتهي بالإمام على رضى الله عنه، ويدخل فى إسناد شيوخ هـــذه الطريقة كل من أبي العباس المرسى وأبي الحسن الشاذلى وعبد الســـلام ابـــن مشيش، وغيرهم كما يقول أبو بكر بناني مـــن السلســـلة الشـــاذلية. ص ٩٠ الرسالة الحادية والثلاثون ومما تنفرد بهذه الطريقة كشعار لها وضع المســـبحة

العقبي[1] لما رد على هؤلاء الأتباع منكراً عليهم دعواهم، شكره ابن باديس في خطاب وقال (.. فليتقدم إلينا الحلوليين وشيخهم ومن لف لفهم، وكثر سوادهم فى اليوم الموعود، والمكان المعين لهم وليبادروا إلى إعلان ذلك فى جريدتهم ، أن كانوا صادقين، فإن لم يفعلوا وأحسب أن لن يفعلوا فقد حقت عليهم كلمة العذاب وكانوا من الظالمين[2])، ولم يكن الاعتقاد بالحلول شيئاً هيناً فى نظراً ابن باديس.

فى العنق ليراها العوام والخواص انظر ٣٩ من نفس المصدر – الرسالة الثالثة عشرة وانظر فى أصول الطريقة الرسالة السادسة ص ٢٤– ٢٥ وأيضاً الرسالة الثالثة والأربعون ص ١٠٣.

(١) الشيخ الطيب العقبي: من مواليد سيدي عقبة قرب بسكرة فى الجزائر وليست لدينا معلومات عن سنة ميلاده ويبدو أنه فى عمر ابن باديس وقد هاجر من الجزائر قبل الحرب وقد درس أولا فى جامع الزيتونة بتونس ثم ذهب إلى الشرق الأقصى حيث استقر عدة سنوات فى الحجاز – انظر : أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٨– ٤٤٩ – ويعد الشيخ الطيب العقبي واحداً من أبرز اثنين هما معاوني ابن باديس فى حركته الإصلاحية – والثاني – هو البشير الإبراهيمي الذي تولى رئاسة جمعية العلماء المسلمين بعد وفاة ابن باديس عام ١٩٤٠. انظر جوان جليسبي: ثورة الجزائر ٦٣، وقد كانت فترة إقامة الشيخ الطيب العقبى بالحجاز فرصة للإلتقاء المباشر بالحركة السلفية هناك مما جعله يتأثر بأفكارها الإصلاحية، خاصة وقد عمل زمناً مع عبد العزيز آل سعود – انظر للدكتور صلاح العقاد : المغرب العربي ص ٣١٨– ٣١٩.

(٢) ابن باديس المجلد الثالث من آثاره ص ٤٦٣ ويجب أن نشير إلى أن الباب الخامس من لائحة الطرق الصوفية فى مصر – نص فى المادة الثانية منه – على ضرورة ابعاد كل من اتصف بعقائد مخالفة للشرع الإسلامي كالقول

فتحت أستاره ادعت بعض الطوائف المنحرفة في الإسلام النبوة، وكادت أن تسرى معتقداتها لدى بعض صوفية الطرقية من القائلين بالحلول وقد كان منهم كما يقول ابن باديس قبيلة الباب، الذي تنسب إليه البابية[1]، والبهاء الذي تنسب إليه البهائية[2]، وغلام القادياني وإليه

والتقاليد الشعبية فى مصر - الهيئة العامة المصرية للكتاب - الإسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٨١م ص ٣٢٢.

([1]) البابية: مؤسس البابية هو الميرزا رضا الشيرازي، نسبة إلى مدينة شيراز، أحدى مدن ايران، ولد فى غرة محرم ١٢٣٥هـ ويقال أن نسبه ينتهي إلى الأسرة العلوية. وهو من القائلين بعقيدة الحلول كما تعتقد البراهمة من الهنود. والباب هو مظهر جميع الأنبياء، وكل الرسالات تجمعت فيه، وبالتالي يقترب من طائفة الإسماعيلية الباطنة. ويعتقد الباب أن روح الله قد حلت فيه، ويضفى عليه أتباع عقيدته العصمة، وعصمته من مقتضى ذاته. وشريعة البابيين مغايرة لشريعة الإسلام انظر تفصيلاً لذلك فى أضواء وحقائق على البابية والبهائية القاديانية للدكتورة آمنة نصير - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٤م - ص ١١، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠. وقد أضفى الباب على نفسه صفة الألوهية وسمى نفسه خالق الخلق - وأنه مشخص للولى، ثم زاد على ذلك كله بأن ادعى النبوة وأن الله أنزل عليه كتاباً اسمه البيان بدلاً من القرآن وإليه كما يقول بقوله " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان". انظر تفصيل ذلك فى : القول الحق فى البابية والقاديانية والمهدية للدكتور مصطفى الحديدي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ١٩٨٦م ص ١٧، ١٨، ١٩ خاصة وأيضاً انظراً فى ذلك كتاب قراءة فى وثائق البهائية للدكتور عائشة عبد الرحمن - مركز الأهرام للترجمة والنشر القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ ص ٤٩- ٥٠.

([2]) البهائية: مؤسس البهائية هو الميرزا حسين بن الميرزا عباس يزدك المازندراني ولد سنة ١٢٣٣هـ وكان يعاشر بعض الصوفية، واطلع على كتبهم، واتصل بالباب عن طريق واحد من دعاته، وقد توفى ودفن فى مدينة

تنسب القاديانية[1] وقد كادت هذه القاديانية ـ كما يقول ابن باديس ـ أن تدخل الجزائر على يد طائفة الحلول وشيخها،لولا أن قام في وجوههم العلماء المصلحون وكما رأي ابن باديس في اعتقاد بعض الطرقيين بالحلول أمرا يهدد سلامة العقيدة في قلوب المسلمين،فكذلك رأي أن غلو بعضهم -الطرقية -في العبادة المجردة عن الثواب والعقاب شيئا خارجا عن الإسلام وهي في نظره عقائد وفلسفات خيالية من خيالات وحدة الوجود الهندية شغل بها بعض الصوفية أنفسهم وجعلوها أعلى مراتب العبودية[2]،[3] متأولين لها قوله تعالى: يريدون وجهه[1].

عكا سنة ١٣٠٩هـ موصيا بعده بالأمر إلى ابنه عباس الذي سماه عبد البهاء ومن اعتقاداتهم أن الأنبياء والرسل مظاهر الأسماء الإلهية، وفي ذلك مايقربهم من مذهب وحدة الوجود. آمنة نصير، المرجع السابق ص ٤٦، ٤٧، ٥٣، ٥٤، ٥٥. انظر: وثائق البهائية للدكتورة عائشة عبد الرحمن ص ٢٦٥، ٢٦٦ وانظر كذلك في تاريخ المذاهب الإسلامية - محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ ج، ١ ص ٢٣٩- ٢٤٤ وأيضا الدكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٦٥ ص ٥٣٩.

(١) القاديانية: مؤسس القاديانية هو ميرزا غلام أحمد القادياني ولا يعرف تاريخ ميلاده بالضبط فقد ذكرت المصادر أنه ولد ١٨٣٩م والبعض ذكر مولده سنة ١٨٤٠م وهو ينسب إلى قاديان وهي مدينة تبعد ستين ميلا من لاهور انظر: أضواء وحقائق على البابية والبهائية والقاديانية - للدكتورة آمنة نصير ص ٦٩، ٧٠، ٨٤، ٨٥، وانظر تاريخ المذهب الإسلامية الجزء الأول - العقائد والسياسة محمد أبو زهرة ص ٢٥٠ - ٢٥٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثاني من أثاره ص ٢٣٩.

(٣)ابن باديس: المجلد الثالث من أثاره ص ٥٤ مصطلح وحدة الوجود Pantheism مذهب فلسفي في طبيعة الوجود وتحديد العلاقة بين الله والعالم خلاصته أن

فابن باديس يستنكر إذا الاعتقاد بوحدة الوجود كما يستنكر الاعتقاد بالحلول، فهما معا يخرجان بعقيدة الإسلام عن التوحيد الخالص الذي هو خصيصة أساسية لها. ويكشف ابن باديس عن رفضه لهذه الاعتقادات الباطلة فيروى أن واحدا من أصدقائه فى أطلعه

=الحقيقة الوجودية واحدة أي الله والعالم حقيقة واحدة، وكل الأشياء فى العالم الخارجي هي تعينات أو مظاهر للحقيقة الإلهية المطلقة من جهة وجودها وللمذهب صور متعددة قديما وحديثا، فهناك وحدة وجود لدى أفلوطين السكندري، وإن كانت وحدة يغلب عليها الجانب الروحي وهناك وحدة الوجود المادية لدى فلاسفة الرواقية ووحدة الوجود عند الفيلسوف الهولندي سبنيوزا. وإن كانت فى صورة فلسفية صرفة. أما مذهب وحدة الوجود فى الفكر الإسلامي فقد قرره كمذهب متكامل محيى الدين ابن عربي(ت ٦٣٨هـ) ووضع له مصطلحا صوفيا كلاما - انظر للدكتور أبو العلا عفيفي مقدمة فصوص الحكم ص ٧، ٤٣، وفي الإلمام ببعض نواحي المذهب ونتائجه وطبيعة هذه الوحدة الوجودية انظر المقدمة نفسها دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠م ص ٥- ٤٣. ولكن وحدة الوجود عند ابن عربي، وحدة روحية لم تخل من جانب الذوق الصوفي، بالإضافة إلى أنها تسمح بوضوح بالتفرقة بين العالم انظر لأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٤٥، وربما كانت هذه التفرقة عنده ما يميز مذهبه عن مذهب الوحدة المطلقة لدى ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٥٠، ٢٥٩ وانظر فى تفصيل ذلك رسالتنا للدكتوراه، وقد نشرت بعنوانها الأصلى الفناء والحب والإلهي عند ابن عربي - مكتبة نهضة الشرق ١٩٩٠ انظر كذلك ما يقرره جولد تسهير فى هذه الوحدة كتابة العقيدة والشريعة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى واخرين - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٤٦- ص ١٤٤.

(١) سورة الكهف: من الآية ٢٨ وتكملة الآية: " واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه".

على كتاب لمحمد فريد وجدى (*) بحث فيه الوحي والدين والإسلام وفيه ما يوهم بوحدة الوجود والحلول فيقول (.. وقد كان بعض المعجبين بالأستاذ قد اطلعني على الكتاب (الإسلام دين علم خالد) فوقفت فيه على أشياء أنكرتها منها تعبيره عن موجد الكون بروح الكون، وجعله الحياة الإنسانية قبسة من الحياة الوجودية، ومنها زعمه أن الموجودات سابحة فى روح الوجود وأنها منه وجدت، وفيه تفنى[1] ويعلق ابن باديس على هذا كله فيقول (.. وكما كان تعبيره عن موجد الكون بروح الوجود من العبارات الحلولية الموهمة بأن الوجود سار فى الموجودات، فقد كان تعبيره بأنها سابحة فيه مقتضيا إنها حالة فيه، وكلا هذين الأمرين محال باطل اعتقاده ، وحاشا الأستاذ أن يكون مقصودة ...) [2].

(*) محمد فريد وجدى: (١٨٧٥م- ١٩٥٤م) وقد ولع منذ شبابه بموضوع العلاقة بين العلم والدين، وكتب فى صدر شبابه كتابا بالفرنسية ثم أصدره بالعربية عام ١٨٩٨م بعنوان المدنية والإسلام وقد أصدر مجلة شهرية اسمها الحياة فى ٩ يونية ١٨٩٩م ظلت تصدر حتى سنة ١٩١٥م وفي ٢٧ أغسطس ١٩٠٠م أصدر محمد فريد وجدى كتابه الثاني الحديقة الفكرية فى إثبات وجود الحضرة الإلهية الطبيعية. ثم أصدر صحيفة الدستور عام ١٩٠٧ وتولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر سنة ١٩٣٥، حتى قبيل وفاته عام ١٩٥٤م وانظر مقال الدكتور سامي عبد العزيز القومي بعنوان: محمد فريد وجدى وتصحيح أفكار الأوربيين عن الإسلام: مجلة منبر الإسلام العدد ٤ لسنة ٤٦٠ ربيع الثاني ١٤٠٨ هـ ديسمبر ١٩٨٧ ص ١١٢- ١١٤. ورغم طول البحث لم أعثر على الكتاب الذي أشار إليه ابن باديس لهذا المؤلف

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥١.

(٢) ابن باديس: المصدر السابق نفس الصفحة.

ولم يقف فساد أحوال المسلمين فى العقيدة الدينية عند هذا الحد فقد زاد بعض الطرقيين أمورا أخرى تفسد العقيدة، وذلك لما توجهت – شيوخهم – طوائف كثيرة منهم (.. لبعض الأموات من شيوخهم تتضرع لهم، وتقف أمام قبورهم بخشوع وخضوع تأمين، وتناديهم كما يقول – ابن باديس – على اعتقاد أنهم يقربونهم إلى الله،.. ويزيدون أنهم يتصرفون بقضاء الحوائج وطلب الرغائب ودفع المصائب)(١). وقد نجم عن الأوضاع الطرقية عادات قبيحة، ليست من الإسلام في شيء لما انتشرت بين أتباع الطرقيين عادة إقامة الولائم لشيوخهم والمبالغة فى إعدادها حتى لو اضطروا للإستدانة من أجلها. ويصور ابن باديس هذا فيقول (.. أن بعض المأمورين من بعض شيوخ الطوائف يأتون بثلة من اتباعهم فينزلون على المنتمين إليهم من ضعفاء الناس فيذبح لهم العناق، إن كانت، ويستدين لشرائها إن لم يكن ويكنس لهم سافي البيت، ويصبح معدما فقيرا مدينا..)(٢). والحق أن هؤلاء الأتباع من ضعاف الناس، الذي تعلقوا كلية بشيوخهم، فليس عليهم إلا السكوت، من حيث إن لشيوخهم عليهم حق معلوم في أموالهم، فى أوقات معلومة من السنة(٣)، خاصة ومبنى طريقتهم

---

(١) ابن باديس: المصدر الثاني من أثاره ص ٢٣٧.

(٢) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٤٦٦ وانظر تفسير ابن باديس للآية ٦٧ من سورة الفرقان وهي قوله تعالى : والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما" – ص ٤٦٥ إلى ٤٦٦ فى المجلد الأول.

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من أثاره ص ٣٨١ وانظر ما سجله الإمام محمد عبده – على حال الطرقية فى تونس والجزائر لما زارهما عام ١٩٠٢، فيما أورده الدكتور عثمان أمين فى كتابه رائد الفكر المصري – الإمام محمد عبده – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م ص ١٢٢.

كله – كما يقول ابن باديس– يقوم على الغلو فى الشيخ، وخدمة داره وأولاده، وكل ما يرتبط بهذا كله من استغلال وتجميد للعقول من ناحية، واماتة للهمم وقتل للشعور من ناحية أخرى[١].

ولما كانت الأخلاق وثيقة الصلة بالدين، كان طبيعياً أن يجئ فساد الأحوال الخلقية من هجر النظرات الأخلاقية، كما أبان عنها القرآن، إذ بالرغم مما فيه – القرآن– من بيان للفضائل الواجب اتباعها وحصر الرذائل الواجب الانتهاء عنها، إلا أن المسلمين قد هجروا كل ذلك ووضعوا أوضاعاً من اختراعاتهم خرجت أكثرها – كما يقول ابن باديس – عن الحنفية السمحة إلى الغلو والتنطع، وعن السنة البيضاء – إلى الإحداث والابتداع، وأدخلنا فيها من النسك الأعجمي والتخيل الفلسفي ما أبعدنا غاية البعد عن روح الإسلام[٢]. ففساد الأخلاق إذا مرجعه فى نظر ابن باديس إهمال المسلمين لدينهم، والعمل بما فى كتابهم المنزل، فلما هجروا بيان القرآن الكريم للفضائل الأخلاقية، ولبسوا ثوب النسك الأعجمي بعدوا تماماً عن روح الأخلاق الإسلامية. وقد كان هذا الفساد الأخلاقي بعينة سببا من أسباب تأخر المسلمين فى نظر شكيب أرسلان معاصره (المتوفي ١٩٤٦م) لما فقد المسلمون العمل بالفضائل الخلقية التى حث عليها القرآن والعزائم التى حمل عليها سلف الأمة، وبها أدركوا ما أدركوا من فلاح، فلما هجروا كل ذلك، كان تأخرهم وكان تقديم غيرهم[٣].

---

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٠٨.

(٣) أرسلان (شكيب) : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم – تقديم محمد رشيد رضا – مراجعة خالد فاروق – دار البشير للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٨٥ص ٧٥، وأيضاً ص ٧٦– ٧٧.

وأما سوء الأحوال العلمية والتعليمية، فلم تكن بأقل من سوء ما سبقها إن فى العقيدة أو الأخلاق. فبعد أن كانت العقيدة راسخة فى العقول ومستقرة في القلوب، بنفس صفائها الأول، تبدل الحال وشغل المسلمون أنفسهم بمجادلات مع الخصوم، هذا فى الوقت الذي بسط فيه القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلته العقلية القريبة القاطعة [1]، ولكن العلماء تركوا كل هذه الأدلة وهجروها بدعوى أنها أدلة سمعية لا تأتي باليقين المطلوب، وأخذوا أنفسهم كما يقول ابن باديس بالطرائق الكلامية المعقدة واشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثة مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة[2]. فابن باديس إذا يكره الجدال فى الدين على طريقة المتكلمين وهو بحكم نشأته ومشربه السلفي، يفضل المنهج القرآني، إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك. فهو يرى فيه – القرآن – الغاية التى يطمح إليها كل داع إلى الحق، وطامح إلى كشف الباطل. وهو يفصح عن موقفه هذا فيقول (... ولانحسب شبهة ترد على الإسلام إلا فى القرآن العظيم ردها، فعلينا رد كل شبهة من كل ذي ضلالة إلى آى القرآن، ولا أخالنا إذا أخلصنك النظر إلا واجدينها فيها .. وكيف لانجدها فى آيات ربنا، التي هى الحق، وأحسن تفسير)[3].

وكما ضاق ابن باديس ذرعا بجمود المتكلمين ووقوفهم عند الأدلة الجدلية فقد ضاق أيضا بجمود الفقهاء فى عصره. فقد وقفوا عند حد المتون والشروح، فعطلوا بصنيعهم هذا روح الاجتهاد وبما تسمح

([1]) ابن باديس: المجلد الثالث من اثاره ص ٣٠٧.

([2]) ابن باديس : نفس المصدر والصفحة .

([3]) ابن باديس: المجلد الأول من آثاره ص ٤٢١.

به الشريعة السمحاء ففي الوقت الذي بين لنا فيه القرآن أصول الأحكام وأمهات مسائل الحلال والحرام بموجب النظر والاعتبار، إلا أن هؤلاء الفقهاء قد هجروا كل ذلك، واقتصروا – كما يقول ابن باديس – (..على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة تفني الأعمار في الوصول إليها)[1]. ولم يكن ابن باديس بدعا فيما أخذه على الفقهاء الجامدين في عصره، والذين وقفوا عند حد التقليد للأقدمين فقد سبقه في ذلك الإمام محمد عبد (ت ١٩٠٥م) لما نعي حال الفقهاء في عُصره، ووقوفهم عند عبارات المصنفين على تباينها واختلافها واضطراب الآراء في فهمها[2].بل إن جمود الفقهاء على الآراء القديمة، قد عطل عقولهم فيما سئلوا عنه من مسائل لم يكن لها جواب عند القدماء الذي سبقوهم. ويصور الأستاذ الإمام محمد عبده هذا الجمود فيقول(.. وإذا عرضت حادثة من الحوادث، ولم يكن لصنف معروف رأي فيها أحجموا عن إبداء الرأي واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها، إلى أن تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب.. !!)[3].

وقد امتد سوء الحال في الجزائر إلى العلوم الحديثة أيضا فجمدت العقول، وتوقف الاهتمام بتدريسها على الرغم من أن القرآن

---

(1) ابن باديس: المصدر السابق ص ٤٠٨.

(2) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية مع مقدمة مطولة بقلم الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي- طبعة دار سينا النشر - القاهرة - ١٩٨٧ ص ١٤٥.

(3) المصدر السابق ص ١٤٥- وانظر أيضا إلى قريب من هذا ص ١٥٣ - ١٥٤ بنفس المصدر.

الكريم بوصفه كتاب المسلمين، قد نبه العقول إلى البحث والتأمل في أسرار الموجودات، ودعاهم إلى الوقوف على ما في الطبيعة من بديع صنع الله، ولكن شيئاً من هذا لم يحدث، فقد هجر المسلمون كما يقول ابن باديس هذه الدعوة القرآنية، وركنوا إلى خريدة العجائب وبدائع الزهور والحوت الصخرة وقرن الثور !!(١).

على أن الفساد السياسي كان أشد أنواع الفساد كلها فى نظر ابن باديس، بل كان أكثرها إيلاما لنفسه الغيورة على مستقبل وطنه وحرصه على وحدته وعروبته واستقلاله . ولذلك كانت فوضى السياسة أشد أنواع الفوضات على حد قوله. فقد ادعى الكثيرون حق التكلم باسم الأمة الجزائرية مع سلطات الاحتلال الفرنسي. وبينما ذهب بعض النواب المحليين وكبار الأعيان والموظفين أن هذا حقهم المشروع لكنهم أضاعوه لما ادعوا للفرنسيين أن الأمة الجزائرية كلها مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية، ولا وطن لها إلا الوطن الفرنسي ولا غاية لها إلا الاندماج التام مع فرنسا(٢). وقد ازداد الأمر فساداً فى السياسة، لما أقحم صوفية الطريقة أنفسهم فى هذا الأمر، ونصبوا أنفسهم للتحدث باسم الأمة، ووجدوا كما يحكي عنهم ابن باديس أن حياتهم لاتكون إلا مع فرنسا. الأمر الذي يعني تأييدهم لسياسة الاندماج معها.ولقد عبر أحد النواب من الصوفية عن موقفه فقال (... أنه فتش عن القومية الجزائرية فى بطون التاريخ فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها فى الحالة الحاضرة، فلم يعثر لها على خبر، وأخيراً أشرقت عليه أنوار التجلى ، فإذا به يصيح فرنسا، هي أنا حقاً..)(٣).

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٠٨.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٧.

(٣) ابن باديس: المصدر السابق ص ٣٠٨.

وهكذا رأي بعض صوفية الطرقية من النواب فى سياسة فرنسا شيئا لاغبار عليه، بل ماعليهم إلا السكون معه، ولهذا يتهكم ابن باديس من سلبيتهم فى قضية مواجهة السياسة الفرنسية، وقبولهم لسياسة الاندماج مع فرنسا فيقول(.. كل شيء يرتقى فى هذا العالم ويتطور حتى التصوف، فبالأمس كان يقول أحد كبار المتصوفة:

فتشت عليك يا الله وجدت ورحي أنا الله

واليوم يقول المتصوفة فى السياسة :

فتشت عليك يافرنسا وجدت روحي أنا فرنسا[١]

ويتضح مما سبق، أن بعض الطرقيين فى عصر ابن باديس، لم يكونوا قوة فعالة فى مواجهة الاحتلال الفرنسي، قد استسلموا لسياسة فرنسا ولم يجدوا غضاضة فى الترحيب بالاندماج معها ومن ثم كانت الطرقية كما يقول البشير الإبراهيمي رفيق ابن باديس وخليفته فى رئاسة جمعية العلماء المسلمين هى الاستعمار فى معناه الحديث، وهي الاستبعاد فى صورته الفظيعة[٢]. وما كان للطرقية وأتباعها أن يكون هذا شأنها وحالها، لولا تدهور حال الإسلام، وانتشار الجهل بين المسلمين بشكل فطنت إليه سلطات الاحتلال الفرنسي فى الجزائر، فاتخذت من شيوخهم أداة لاستغلال الشعب وتحقيق سياستها الاستعمارية[٣]. ولكن هذا لايعني أن كل اتباع الطرق الصوفية أو شيوخهم كانوا سلبيين فى مواجهة كل القوى التى تهدد وطنهم، فقد كان

---

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣٠٨.

(٢) سعد الله (أبو القاسم) الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٦٠.

(٣) المرجع السابق : ص ٤٦٠.

لبعض أفراد الصوفية فى الجزائر مواقف مشرفة فى مواجهة الاحتلال الفرنسي. وفي هذا الصدد يجئ الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧- ١٨٨٣م)[١]، فهو أول من خاض غمار الحرب فى مواجهة الاحتلال الفرنسي، وقد كان الأمير عبد القادر صوفياً مجاهداً تنتمي أسرته إلى الطريقة القادرية[٢]. وإن كانت تعاليم فلسفته الروحية من خلال كتابه المواقف، وتجعله كما يقول أستاذنا الدكتور التفتازاني وأحد من تلاميذ محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)[٣]. كذلك لعبت الطريقة الرحمانية دوراً لا ينكر فى مواجهة الاحتلال الفرنسي فى الفترة من (١٨٥٤- ١٨٥٧م) حتى أن القيادة الفرنسية لم تستطع إخضاع منطقة القبائل تحت سيطرتها إلا فى يوليه عام ١٨٥٧م[٤].

وفضلا عن ذلك كله، فقد كان للطريقة السنوسية، دورها المشرف فى حركات الجهاد الإسلامي فى المغرب العربي، بل إنها من أهم الأسباب الرئيسية للثورة التى خاضها الأمير عبد القادر الجزائري وكذلك ثورة محمد بن عبد الله فى تلمسان بصحراء الجزائر (١٨٤٥- ١٨٦١م) وثورات أولاد سيدي الشيخ (١٨٧٩- ١٨٨١م) وغيرها[٥].

---

(١) كتبنا عنه بحثا بعنوان الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري وهو أول دراسة فى المكتبة العربية تتناول فكرة الديني ونشرت عام ١٩٩١.

(٢) يحيى (الدكتور جلال): العالم العربي الحديث ص ١٤٢ وفي تفاصيل حركة جهادة انظر من ١٤٢ - ١٧٧ نفس المرجع .

(٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا): مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٥٠.

(٤) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية - ترجمة الدكتور عفيفة البستاني مراجعة يورى روشين دار التقدم زوبوفسكي - موسكو - (١٩٧١م ص ٢١٤).

(٥) عبد العاطي (أحمد): الفكر السياسي عند الإمام محمد عبده - الهيئة العامة للكتاب- القاهرة ١٩٧٨ص ٢٥٦ وتنسب الطريقة السنوسية إلى محمد بن علي

وأكثر من هذا فقد كان للسنوسيين دور كبير في القيام بعمليات الجهاد الإسلامي أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان لقيادتهم دور فعال في سير العمليات في منطقة الشرق الأدنى[1]. ولعل هذا هو السبب في إعجاب ابن باديس بواحد من أبرز شيوخ هذه الطريقة هو السيد أحمد الشريف السنوسي فهو عنده الصوفي السني لاستقامته وتقواه من ناحية، ولجهاده في سبيل الإسلام ضد قوى الاحتلال الأجنبي[2]. ولعل

=السنوسي الخطابي السني الإدريسي الذي ينتهي نسبه إلى الإمام على بن ابن طالب، وقد ولد في بلدة مستغانم بالجزائر في ٢٢ ديسمبر ١٧٨٧م وتنقل في شمال أفريقيا الغربي، وقضى في فأس بمراكش سبع سنوات من ١٨٢٢-١٨٢٩م وقد توفي في ٧ سبتمبر ١٨٥٩م - انظر في تفصيل ذلك: الدكتور محمود كامل - العروبة والإسلام - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٦ ص ٥٧ وأيضا انظر : مقداد يالجن في كتابه فلسفة الحياة الروحية ص ١٢٦، وأيضا انظر للدكتور جلال يحيى: المغرب الكبير الفترة المعاصرة وحركات التحرير والاستقلال جـ ٣ من ص ٨٥٠- ٨٥١.

(١) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير - الفترة المعاصرة جـ ٣ ص ٨٥١.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٤٨ ويمتدح ابن باديس تصوف السيد أحمد الشريف السنوسي، ويصفه بأنه كان على جانب عظمي من التمسك بالكتاب والسنة التخلق بأخلاق السلف الصالح، ولذلك وانظرا لمكانته صوفيا ومجاهدا فقد استنكر ابن باديس موقف مص منه لما رفضت إقامته فيها لموعد كانت أخلته عليها إيطاليا في شأن الإمام فاحتضنته حكومة الحجاز، ولكن لما اشتد المرض عليه طلبت حكومة الحجاز من مصر أن يستقر بها ليتداوى فرفضت حتى فاضت روحه إلى بارئها ودفن بالمدينة المنورة انظر المجلد الثالث من آثار ابن باديس ص ٤٨- ٤٩ مقال بعنوان الصوف السني. وانظر بشأن السيد أحمد الشريف السنوسي ما أورده عنه الدكتور جلال يحي في كتابه المغرب الكبير جـ ٣ ص ٨٥٠- ٨٦٦.

هذا هو ما جعل بعض الباحثين المعاصرين يثني على اتباع الطريقة السنوسية في توجهها نحو العمل والجهاد وعدم وقوفها عند حد الممارسات التعبدية كما هو الشأن في كثير من الطرق الصوفية، وهو دور ينبغي في رأينا أن تتوجه عنده هذه الطرق تحقيقاً لفاعليتها ودروها في مجتمعاتها[1]. ولكن هذا لم يكن حال أغلب اتباع الطرق الصوفية وشيوخهم في الفترة التي عاشها ابن باديس فقد رأي منهم سلبية وتقاعساً عن أداء، دورهم في الجهاد دفاعا عن عقيدتهم وحريتهم من ناحية، ودفاعاً عن أرضهم المحتلة من ناحية أخرى، وإذا كان بعض نوابهم كما سبق القول قد رحب بسياسة الاندماج التام مع فرنسا، فإن خطرهم جميعاً كان أشد وبالا على الأمة الجزائرية بكل طوائفها إذ بالرغم مما تملكه هذه الأمة من أصول الحيوية والقومية، وروابط الوحدة المتينة، إلا أن (يد الطرقية قد عملت فيها تفريقا وتشتيتا حتى تركتها أشلاء لا شعور لها ببعضها ولا نفع، تتخطفها وحوش البشرية كما – يقول ابن باديس – من هنا ومن هناك، بسلطان القوة على الأبدان أو سلطان الدجل على العقول القلوب)[2].

ويصف بعض الباحثين المعاصرين موقف الصوفية في الجزائر في تلك الفترة، بأنهم كانوا يمثلون أقصى اليمين في المواجهة مع الاحتلال الفرنسي، فقد آثروا الاستسلام، نظير احتفاظهم بكل امتيازاتهم المادية ونفوذهم على الأهالي، وخصوصا في الجنوب، ومما ضاعف من خطرهم على الحركة القومية والجهاد ضد المستعمر، هو

([1])عبد الرشيد (الدكتور محمود): التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع ص ٢٥٣- ٢٥٤.

([2]) ابن بادس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٧.

أن الأهالي كانوا يثقون بهم ثقة تامة[1]. ولعل مصدر الخطر الزائد من قبل أتباع الصوفية وشيوخهم قد جاء من هذه السيطرة الزائدة لهم على عقول وقلوب المسلمين فى الجزائر حتى صار الناس لايرون الإسلام إلا فى الطرقية، وقد زاد من ضلالهم - كما يقول ابن باديس - ما كانوا يرونه من الجامدين المغرورين المنتسبين للعلم من التمسك بها والخضوع العام لشيوخها [2].

والظاهر مما سجله عمار الطالبي جامع آثار ابن باديس - أن نفوذ الطرق الصوفية واتباعهم، كان يمثل قوة لايُستهان بها فى المجتمع الجزائري، فقد بلغ عدد الزوايا التابعة لهم فى أنحاء القطر ٣٤٩ زاوية، وبلغ عدد المريدين (٢٩٥٠٠٠)[3]. وليس هذا عددا قليلا، إذا ما نظر إليه فى ضوء الطرق السائدة فى عصر ابن باديس، فقد كانت تلك الطرق، العليوية وهي طريقة كما سبقت الإشارة تتفرع عن الطريقة الدرقاوية، أحد فروع الطريقة الشاذلية[4]، وطريقة تنسب

---

(١) يحيى (الدكتور جلال) : المغرب الكبير جـ ٣ ص ٤٨.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثار ابن باديس ص ١٨.

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ١٨.

(٤) تنسب الطريق الشاذلية إلى أبي الحسن الشاذلي المتوفي (٦٥٦هـ) بمصر ويعتبر الامتداد الطبيعي - كما يقول الدكتور عبد القادر محمود لمدرسة الإمام الغزالي، وقد انتشرت طريقته فى مراكش فى القرن الخامس عشر على يد أبي عبد الله محمد سليمان الجزولي مؤلف دلائل الخيرات - انظر الفكر الصوفي فى السودان ص ٥٣، أصول الطريقة الشاذلية - كما يحكي الكمشخانوي خمسة تقوى الله فى السر والعلانية، واتباع السنة فى الأقوال والأفعال والأعراض عن الخلق فى الإقبال والإدبار والرضا عن الله فى القليل والكثير والرجوع إلى الله فى السراء والضراء . انظر جامع الأصول ، ص ١٠ وانظر فى تفصيلي=

إلى غلام الله فى مدينة تيارات، وهي أيضا دروقاية، وقد كان شيخها من المؤيدين لسياسة الاتفاق الديني بن الجزائر وفرنسا، الذي وضع سنة ١٩٣٠م والطريقة الثالثة هى الطريقة التيجانية، وإن كان فرعها القوى فى مراكش بالمغرب وليس بالجزائر[١].

ومع أن فساد الأوضاع الدينية والخلقية والسياسية فى الجزائر كانت باعثا قوياً دفع ابن باديس على أن يجند كل طاقاته من أجل الإصلاح والتجديد فى كافة هذه المجالات، إلا أننا لايمكن أن نغض الطرف عن باعث آخر، لايقل فى أهميته عما سبقه فى زيادة فاعلية ابن باديس نحو إحداث التغير المطلوب فى وطنه. ونعني بهذا الباعث النهضة العقلية، التى حدثت فى المشرق الإسلامي[٢]، وتحت تأثير

=ترجمة ابن الحسن الشاذلي، ما أورده ابن عطاء الله السكندري فى كتابه لطائف المنن – طبعة القاهرة – بدون تاريخ ص ١٣٥. ولمزيد من التفصيل عن حياة أبي الحسن الشاذلي ومذهبة فى التصوف انظر : أبو الحسن الشاذلي لمؤلفه على سالم عمار الطبعة الأولى – القاهرة – ١٩٥٤م جـ١ ص ٣٣-٣٧ ومن أبرز تلاميذ الشاذلي فى مصر أبو العباس المرسي (المتوفي ٦٨٦هـ) وتلميذه ابن عطاء الله السكندري (المتوفي ٧٠٧هـ) انظر ابن عطاء الله السكندري حياته وتصوفه لأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني – مكتبة الانجلو المصري الطبعة الثانية ١٩٦٩ص ٤٨، ١١ – ٧٦، وأيضاً انظر الحياة الروحية فى الاسلام للدكتور محمد مصطفى حلمي – الهيئة العامة للكتاب القاهرة – ١٩٨٤ ص ١٩٢ وتعتبر الطريقة الشاذلية من أوسع الطرق الصوفية انتشاراً فى الأقطار الإسلامية انظراً:

Cleverly (E. E) : Islam in introduction . American University Cairo, 1974, P. 82- 3.

(١) الطالبي (عمار): مقدمة أثار ابن باديس ص ٥٣- وقد سبق التعريف بهذه الطريقة فى الفصل الأول من هذا البحث.

(٢) الطالبي (عمار): مقدمة اثار ابن باديس ص ١٨.

دعوة كبار المصلحين والمجددين أمثال جمال الدين الأفغاني وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده، وتلميذه الإمام محمد رشيد رضا وهو الأمر الذي يعترف ابن باديس به، فقد كان للإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا مكانة خاصة في عقله، دليل هذا قوله: (.. أول من نادي بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا، هو الأستاذ الإمام محمد عبده، وأول من قام بخدمته ونشره نشرة إسلامية عالية، هو تلميذه حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار رحمها الله..) [1]. فإذا وضعنا في الاعتبار أن الأستاذ الإمام محمد عبده قد زار تونس والجزائر في أثناء عودته من أوروبا في صيف عام (١٩٠٣م) . وأنه اكتشف هنالك وجود حزب اصلاحي كبير ينتمي إليه[2]، لم نستبعد تأثر ابن باديس بدعوة الإمام محمد عبده ونظراته التجديدية، وخاصة أن تأثيره – الإمام محمد عبده- كان عظيما على اثنين من رواد النهضة العقلية في تونس هما محمد النخلي القيرواني والشيخ طاهر بن عاشور[3]، وهما من أساتذة ابن باديس في جامع الزيتونة، الأمر الذي يؤكد اتصاله بمشرب الإمام محمد عبده في الإصلاح والتجديد [4]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشيخ

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره . ص٦٦.

(٢) أمين (الدكتور عثمان): رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ص ٢٥٩ وقد ذهب عمار الطالبي جامع آثار ابن باديس إلى أن الأستاذ الأمام محمد عبده زار تونس مرتين الأولى عام ١٣٠٠ ه، والثانية عام ١٣٢١هـ وهي التي توافق عام ١٩٠٣، انظر ص ٤٣ من مقدمة آثار ابن باديس .

(٣) الطالبي (عمار) : مقدمة آثار ابن باديس ص ٤٢.

(٤) انظر ماقلناه عن حياة ابن باديس وثقافته وتأثير أستاذه محمد النخلي بصفة خاصة على تكوينه العقلي والروحي، وذلك في مستهل هذا الفصل.

البشير الإبراهيمي، قد قابل الإمام رشيد رضا فى سوريا فى أثناء إقامته بالمشرق العربي فترة ، وأعجب بآرائه الإصلاحية، وقد كان للبشير الإبراهيمي صلته الوثيقة بابن باديس بعد عودة الأخير أيضاً من المشرق وأثناء الفترة الحاسمة التى سبقت تأسيس جمعية العلماء المسلمين ١٩٣١م [١].

لكن تأثر ابن باديس بالحركة الإصلاحية والنهضة التى قامت فى المشرق بفعل آراء الإمام محمد عبده، لاينفي أصالته فى نظراته التجديدية وآرائه الإصلاحية. وفضلاً عن هذا كله، فلا يجوز المبالغة فى تأثر ابن باديس بتعاليم الحركة الوهابية لمجرد إقامته بالحجاز فى فترة من فترات حياته، فهذا الأمر فى نظرنا يظلم ابن باديس ظلماً كبيراً، وخاصة أنه كما يقول لم يعرف كتاباً واحدا لابن عبد الوهاب ولايعرف من ترجمته إلا القليل، بل لم يشتر كتابا من كتبه [٢].وليس هذا تقليلا من شأن الحركة الإصلاحية التى قام بها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠- ١٧٨٧م) واستطاع من خلالها أن يقضى على كثير من الأمور البدعية التى دخلت على العقيدة الإسلامية فباعدت بينها وبين صفائها فى حالها الأول[٣] ولكن من الإسراف أن نجعل كل الحركات السلفية فى العصر الحديث – وكما يرى الدكتور مصطفى

---

(١) سعد الله أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية ص ٤٤٢، وانظر أيضاً من تفصيل مكانة البشير الإبراهيمي بالنسبة لابن باديس كواحد من أبرز معاونيه فى إقليم وهران. نفس المرجع ص ٤٤٩.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢٨ مقال له بعنوان: عبداويين أم وهابيين.

(٣) لوتسكى: تاريخ الأقطار العربية. وترجمة الدكتورة عفيفة البستاني ص ٨٩ ص ٩٦.

حلمي – امتداداً لها وكما تجلى ذلك في نظريات ابن باديس والشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا[1]. وسوف يتضح في ثنايا هذا الفصل أن ابن باديس يمثل اتجاها سلفيا لاشك فيه. ولكن دائرة السلفية عنده أوسع بكثير مما حصرها فيه الإمام محمد عبد الوهاب ولسوف نأتي بالجواب على ذلك في مواضع متفرقة من هذا البحث.

ثانياً: مفهوم التجديد وغايته عند ابن باديس :

فلما أدرك ابن باديس خطورة الأوضاع الدينية والفكرية والخلقية والسياسية في وطنه، شعر بحجم المسئولية الملقاة على عاتقه بوصفه كما يصف نفسه جندياً من جنود الإصلاح الإسلامي[2]. وقد أيقن ابن باديس كما أيقن المصلحون السابقون في كل أقطار العالم الإسلامي، أنه لا سبيل إلى نهضة المسلمين، إلا بمعالجة أدوائهم بقطع أسبابها واجتثاث أصلها . ولن يكون هذا كله ممكنا بغير الإسلام ولكنه الإسلام في صفاء العقيدة كما كانت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . الإسلام كما كان عقيدة وسلوكا في زمن القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية، وهم السلف الصالح. فهذا هو وحدة الإسلام الصحيح، الذي أنقذ الله به العالم أولاً، ولا نجاة للعالم مما هو فيه الآن – كما يقول ابن باديس – إلا إذا أنقذ الله به ثانياً[3].

---

(1) حلمي (الدكتور مصطفى): التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث ص ١٩٠. وانظر أيضا ص ٢٣٧– ٢٣٨ من نفس المرجع. وانظر أيضاً للدكتور صلاح العقاد: المغرب العربي . ص ٣١٨.

(2) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٢٥.

(3) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٧٦.

وقد يفهم البعض أن ابن باديس بما يقرر آنفا، يدرج في عداد السلفيين الذي يقفون عند حد أمر العقيدة والمحافظة عليها من الأمور البدعية لتظل كما كانت في صفائها الأول في عهد السلف الصالح. ولكن ابن باديس يتخطى هذه الدائرة الضيقة المحدودة للسلفية ويمتد بها لتكون شاملة لكل جوانب الحياة الإنسانية في هدى من أصول هذه العقيدة ذاتها وصلاحيتها للحياتين المادية والروحية معا بغير إفراط ولاتفريط. وليس هذا المفهوم السابق للسلفية وصفا من عندنا لمفهوم التجديد الذي نريده لابن باديس إذا الواقع أنه عين مايريده لحركته الإصلاحية والتجديدية. فقد أراد منها أن تكون سبيل المسلمين للترقي في كافة جوانب الحياة الإنسانية، من حيث إن عقيدتهم في شمولها وكلياتها تسمح لهم بذلك الرقي المادي والروحي معا وهذا هو المعنى الذي يفصح عنه ابن باديس في خطاب ألقاه بمناسبة ذكرى مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه يقول (... فلنجعل يوم ولادته من كل عام يوما نعزم فيه على تجديدنا تجديدا روحيا وعقليا وأخلاقيا وعمليا وتاريخيا، تجديدا إسلاميا محمديا في جميع ذلك، لنولد في عامنا الجديد ولادة جديدة)[1] .

ويعود ابن باديس ليوضح مفهوم التجديد الذي ينشده، ليكون شاملا لكل جوانب الحياة وبشكل يحقق للمسلمين المضى في ركب الحياة والتقدم فيقول (.. نعمل لصالح الأمة في دينها ودنياها على نور الكتاب والسنة وهدى السلف الصالح، فتتمسك الأمة بإسلامها

( ) ابن باديس: المجلد الثالث من اثاره ص ٤٤٩، وقد نشر هذا الخطاب في مجلة الشهاب . الجزء السابع المجلد العاشر من ص ٢٠٠- ٣٠٠، سنة ١٣٥٣ هـ، ١٩٣٤م.

وعروبتها وتحافظ على قوميتها وتاريخها وتتناول أسباب الحياة والتقدم من كل جنس، وكل لغة، ونعمل مع كل عامل لخير البشرية وسعادة الإنسانية[١].

وهكذا اتسع مفهوم التجديد فى الاتجاه السلفي الذي جعله ابن باديس مشربه، فهو وسيلته لبناء حياة جديدة لأمته الإسلامية كلها ولشعبه الجزائري. وفي سبيل هذا كله، كان ولابد أن يجئ التجديد عنده شاملا لتجديد العقيدة فى العقول والقلوب، ولتجديد العقيدة فى السلوك والحياة الروحية. والأهم من هذا كله ليربط حاضر المسلمين بالعلم والمدنية الحديثة ولهذا يصف لنا حركته فيقول (فلسنا من الجامدين فى جمودهم، ولا مع المتفرنجين فى طفرتهم وتنطعهم والوسط العدل هو الذي نؤيده وندعو إليه ..)[٢].

وهكذا يمكن القول أيضا أن ابن باديس ليس مفكرا سلفيا تقليديا وإنما هو مفكر إسلامي سلفي العقيدة فى استنارتها وفى حركتها وفاعليتها فى جوانب الحياة الإنسانية كلها . وبمثل هذا المفهوم الذي حدده لدعوته الإصلاحية والتجديدية، ينهض المسلمون من غفلتهم، ليعودوا كما كان أسلافهم يوم أن أدركوا الإسلام على هذا النحو، ومن ثم يمكنهم – أيضا – كما يقول ابن باديس (٠٠٠ أن يرتقوا فى جميع نواحى الحياة إلى أقصى ما تترقى إليه الأمم، فيكونوا محترمين من أنفسهم ومن غيرهم يفيدون ويستفيدون٠٠٠)[٣]. وفي سبيل هذا المفهوم

---

(١) ابن باديس: المجلد الرابع ص ٣٩٤ مقال فى فاتحة السنة الرابعة عشرة لمجلة الشهاب.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ٢١٠

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من اثاره ص ٥٤٧ من خطب القاه ابن باديس فى الذكرى الخامس لتأسيس جمعية العلماء المسلمين فى الجزائر.

الشمولي للإصلاح والتجديد أعد ابن باديس عدته ونذر نفسه لتحقيقه. بل إن حياته كلها موجهة للوصول إليه فهو كما يقول (... قد عزم على تجديد ما في قلوب المسلمين من عقيدة، أنهم بالإسلام هم أفضل الأمم([1]). وهو فى تجديده على النحو الذي حدده لايبغي الحاضر فقط، وإنما يبغي – وهذا هو الأهم عنده – أن يخلق أجيالاً تستوعب رسالة الإسلام على هذا النحو، الإسلام فى شموليته، وليس الإسلام فى دائرته الضيقة كعقيدة فقط. وعلى هذا كانت تربيته لتلاميذه أن يكونوا على شاكلته، ولايكون هذا ممكناً إلا بالقرآن فهو الذي يكون منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين – كما يقول – تعلق هذه الأمة آمالها([2]). وقناعة بذلك، تجئ من قناعة بالإسلام ذاته، الإسلام كما بين أصوله القرآن، من حيث إن الحقيقة القرآنية متكاملة وشاملة لكل جوانب الحياة، شمولية الإسلام ذاته للحياة كلها([3]).

ولعمرى ولو ظل هذا الاتجاه السلفي بمثل هذا التحديد الدقيق الذي خلعه ابن باديس عليه، لصادف قبولاً من الكثيرين الغيورين على الإصلاح الإسلامي، بوصفه الوسيلة التى تمكن المسلمين حاليا من قهر كل أنواع التخلف الذي ساد ديارهم، وبشكل يعيد لهم حضارتهم الغابرة!

فإذا عدنا لابن باديس مرة أخرى، وجدناه يرمى إلى تحقيق غايته من التجديد ى دائرتين، تحتل كل منهما أهمية خاصة عنده، لاتقل فيه عن الأخرى، أما أولاهما فهي عقيدة الإسلام، وأما ثانيتهما

([1]) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٤٤٩.

([2]) ابن باديس : المجلد الثاني من اثاره ص ١٤٠.

([3]) الطالبي: (عمار) : عمل ابن باديس التربوى – بحث نشره ضمن تقديمه لآثار ابن باديس المجلد الأول ص ١٠٠.

فهي وطنه الجزائر. فإن قال قائل أن هذا ضيق فى النظرة وقصور فى العمل وتقصير فى النفع، لأن الإسلام ليس وحده دينا للبشرية كلها، والجزائر وحدها هي وطن الإسلام ولأوطان الإنسانية كلها حق كل واحد من أبنائها، تماما كما أن لكل أديانها نصيب من الإحترام من جميع أبنائها فى كل الأوطان. فالجوانب عن ذلك عند ابن باديس، هو أن خدمة الإنسانية فى كافة شعوبها وأوطانها، هو مقصده الذي يرمى إلى الوصول إليه. ولكن هذه الدائرة الإنسانية الواسعة، ليس من السهل أن يصل إليها مباشرة، ولا يمكن تحقيق النفع إليها إلا باختيار الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذا النفع[١].

ويكشف لنا ابن باديس فى مقال له بعنوان لمن أعيش؟ عن حقيقة اختياره لهاتين الدائرتين ونصيب كل منهما فى عقله وتكوينه الروحي وطاقاته العملية. فالدائرة الأولى منهما هي عقيدة الإسلام وتمثل عنده مكانة لايمكن أن تسبقها فيه الدائرة الثانية وهي الجزائر موطنه. وقد وقع اختيار ابن باديس على الإسلام، ليكون الدائرة الأولى التى تتوجه إليه جهود الإصلاحية، من حيث أنه دين الإنسانية فى جميع أجناسها لقوله تعالى: " ولقد كرمنا بنى آدم"[٢] وهو الدين الذي يقرر التساوى والأخوة بين كل الناس، وأنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى والعمل الصالح، لقوله تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"[٣] وهو الدين الذي يقرر أن الإحسان واحد للجميع، وأن الإساءة واحدة

([١]) ابن باديس، المجلد الثالث من اثاره ص ٢٣٤.

([٢]) سورة الإسراء الآية ٧٠.

([٣]) سورة الحجرات الآية ١٣.

للجميع، وبغير تمييز بين الناس في هذا لقوله تعالى : " من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً"[1]. فلما كان ذلك، هو شأن دين الإسلام، قد أيقن ابن باديس أنه دين الإنسانية الذى لا نجاة إلا به، ولا سعادة إلا به، وأن خدمة الإنسانية ــ لاتكون إلا على أصوله، وأن إيصال النفع لها لايكون إلا عن طريقة[2]. ولأجل ذلك فقد عاهد ابن باديس نفسه وشعبه، على أن يقف حياته كلها لخدمة الإسلام، ونشر هدايته للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يعنيه حين يقول أعيش للإسلام !!.

أما الدائرة الثانية فهي الجزائر، ولاغرابة أن تكون هى الدائرة الأخرى التى يريد لحركته أن تؤتي ثمرتها فيها، فهي وطنه الذي تربطه بأهله روابط قوية من الماضى والحاضر والمستقبل. وبالتالي فقد فرضت هذه الروابط على ابن باديس واجبات حيال وطنه وأهله لابد له من القيام بها على الوجه الأتم. وخاصة أنه كما يقول يشعر أن كل مقوماته الشخصية مستمدة مباشرة منه[3] وهو معنى قوله أيضا أعيش للجزائر.

ثالثاً: أسس الإصلاح والتجديد عند ابن باديس:

ولما وقف ابن باديس على مواطن الضعف والفساد فى نواحي الحياة فى وطنه الجزائر، استقر فى ذهنه على أن الدواء لكل هذا البلاء، إنما يكمن فى عقيدة الإسلام ذاتها. ففيها صلاح للمسلمين جميعاً

([1]) سورة المائدة من الآية ٣٢.

([2]) ابن باديس : المجلد الرابع ص ٣٦٥ وانظر المجلد الثالث ص ٣٢٤.

([3]) نفس المصدر - المجلد الثالث ص ٣٦٥.

فى كافة أحوالهم الدنيوية والأخوة، وهي مصدر وحدتهم وسبيلهم الوحيد لترقيهم فى مدارج الرقى والمدنية الحديثة، وبناء على هذا ارتكز الإصلاح والتجديد عند ابن باديس على مجموعة من الأسس تتفرع جميعها عن عقيدة الإسلام فى صفائها الأول، ويمكن حصر هذه الأسس على النحو التالي :

١- كفاية الدين الإسلامي للحياتين الدنيوية والأخروية:

فالإسلام فى نظر ابن باديس هو الدين الذي ارتضاه الله لهداية البشر، وأرسل به رسله منذ بدء الرسالات حتى اكتملت صورته النهائية فيما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام. فهو بالتالي – الإسلام – دين جامع لكل ما يحتاج إليه البشر سواء كانوا أفرادا أو جماعات ففيه أسباب الكمال للحياتيين الدنيوية والأخروية (فهو دين لتنوير العقول، وتزكية النفوس وتصحيح العقائد، وتقوم الأعمال)[١]. ولكن الإسلام لا تنحصر مهمته فى إيقاظ العقول من غفلتها ولا يتوقف عند حد تنظيم العلاقة بين الخالق والخلوق، ولا يتوقف كذلك عند حد تنظيم الحياة الخلقية، وإنما هو بالإضافة لهذه الأشياء مجتمعه، تنظيم للإجتماع الإنسانى من ناحية، و تشييد للعمران ووسيلة للمدنية من ناحية أخرى[٢]. ويوضح أن باديس ضرورة الدين الإسلامي وكفايته تماما للحياتين الدنيوية والأخروية، وقناعته التامة بضرورة أن يكون الدين أساسا للإصلاح والتجديد الذي ينشده فيقول (.. وقد أعطانا الله

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من اثاره ص ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤٢.

من هذا الدين الإسلامي، من هذا الدين العقلي الروحي ما يكمل عقولنا، ويهذب أرواحنا، أعطانا منه ما لم يعطه لغيرنا لنكون قادة وسادة..)[1].

فإذا ما فهم الإسلام على هذا النحو، لم يعد المسلمون فى حاجة بعده إلى الأخذ عن غيرهم ما ينهض بهم، ولا إلى ما يتناحر عليه الأوروبيون من مبادئ وأحزاب وجمعيات، ليس فى استطاعة شيء منها أن يصلح حالهم لا فى السياسة ولا فى الاجتماع ولا فى أي خلاق والآداب [2].

وفى تأكيد ابن باديس على أهمية الدين كأساس أول لابد للإصلاح من الاستناد إليه إدراكا منه لقوة الشعور الديني فى نفوس المعتقدين به، من حيث إن الدين كما يقول الأستاذ الإمام محمد عبده (أول ما يمتزج بالقلوب ويرسخ فى الأفئدة، وتصطبغ النفوس بعقائده فله السلطان على الأفكار، وما يطاوعها من العزائم والارادات)[3] فكأن الدين بالتالي أمر فطرى داخل نفس الإنسان، وكأنما الإنسان فى نشأته لوح صقيل وأول ما يخط فيه رسم الدين[4]. ولذلك كان الدين من أقوى العوامل فى أخلاق العامة، بل والخاصة، بل إن سلطانه فى نظر

([1]) المصدر السابق ص ٢٦٥ من خطاب لابن باديس ألقاه يوم الأحد ٢٨ مايو ١٩٣٩ من بدر جمعية التربية والتعليم، ونشر فى مجلة البصائر فى العدد ١٧١، السنة الرابعة ١٣٥٨هـ- ١٩٣٩م.

([2]) المصدر السابق ص ٣٤٢- ٣٤٤.

([3]) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٠.

([4]) المصدر السابق ص ٥٠ وما بعدها.

الأستاذ الإمام محمد عبده أعلى من سلطان العقل، الذي هـو خاصة نوعهم[1].

فلما استقر في ذهن ابن باديس ضرورة الأخذ بتعاليم الدين الإسلامي كأساس لابد منه للإصلاح نذر نفسه لخدمته ونشر مبادئه الحقة العالمية وتطهيره من كل ما أحدثه فيه المحدثون من بدع، والدفاع عنه من أن يمس بسوء من أهله أو من غير أهله على حد قوله[2] ولهذا جعله الأصلين الأول والثاني من الأصول التي ترتكز عليها دعوة جمعية العلماء المسلمين[3].

٢- الأخذ بالعلم الحديث كوسيلة للتقدم والمدنية الحديثة:

وإذا كان الدين الإسلامي يجيء كأساس أول وضروري للإصلاح الذي ينشده ابن باديس، فإن العلم يجيء كأساس ثان للنهضة والمدنية، وهو أمر يوجبه كذلك الدين الإسلامي. فقد دعانا القرآن الكريم إلى هذا، لما عرض في الكثير من آياته لصور من العالم العلوي والسفلي، فنبهنا بذلك إلى ضرورة التأمل فيها، والوقوف على أسرارها لنبدأ في البحث عن هذه العوالم، لاستجلاء حقائقها، والإفادة منها في تحقيق منافعنا. ومن الخطأ ألا نفعل ذلك كما يقول ابن باديس

---

(١) عبده (الأستاذ الأمام محمد): رسالة التوحيد - دار النصر للطباعة - القاهرة - ١٩٦٩م ص ١١٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٢٧٨.

(٣) انظر المجلد الثالث ص ١٣١- ١٣٤ فقد حدد فيه ابن باديس المزايا التي تميز الإسلام كعقيدة وقد نشرت هذه الأصول في مجلة البصائر - العدد ٧١ - السنة الثانية - ١٣٥٦ هو وأيضا في مجلة الشهاب المجلد ١٣ الجزء الرابع من ص ١٧٦- ١٧٩، سنة ١٣٥٦ هـ أيضا.

فبمثل هذا (انبعث اسلافنا فى خدمة العالم واستثمار ما في الكون إلى أقصى ما استطاعوا. ومهدوا بذلك السبيل إلى من جاء من بعدهم ولن نعز عزهم إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم..)[1].

ومن ثم فلا غرابة أن تكون جمعية العلماء المسلمين جمعية علمية دينية فهي ندعو إلى العلم النافع وتنشره وتعين عليه، وتدعو كذلك إلى الدين الخالص وتثبته فى نفوس الأمة[2]، ويلتقى ابن باديس فى دعوته للأخذ بالعلم كأساس من أسس الاصلاح على هذه الصورة مع الأستاذ الإمام محمد عبده، فقد كانت النصيحة الغالية التى لقنها الأخير للمسلمين فى أثناء زيارته لتونس والجزائر ١٩٠٣ م هي ضرورة الجد فى تحصيل العلوم الدينية والدنيوية من طرفها[3]. وهذه الفكرة من أهم الأفكار التى ركز عليها الأستاذ الإمام فى دعوته الإصلاحية، من حيث إن الإسلام عنده لن يقف عثرة فى سبيل المدنية[4]، وقد كان هذا هو شأنه، لما فهمه الأولون من المسلمين، فكان نصيبهم منه التقدم، فقد كانوا – كما يقول الإمام محمد عبده – (كلما توسعوا فى العلوم الدينية، وتوسعوا فى العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط العزة على حد قوله)[5] بل إن المسلمين كما يقول الأستاذ الإمام محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم، وتلمسه فى كل مكان،

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من أثاره ص ٤٨.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٢٥.

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٧.

(٤) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٦٠.

(٥) المصدر السابق ص ١٧٢، وانظر فى فضل العرب فى الاهتمام بالعلم وما أورده الأستاذ الإمام فى نفس المصدر ص ١٣٦– ١٣٩,٠

وتلقيه من أية شفة ومن أي لسان[1]. ومن الغريب أن يكون هذا شأن العلم فى الإسلام، ويكون واقع المسلمين حالياً خلافاً لذلك. مع أن القرآن الكريم – كما يقول موريس بوكاي – يتميز إلى جانب دعوته بالمواظبة على الاشتغال بالعلم باحتوائه على تأملات عديدة خاصة بالظاهرات الطبيعية وبتفاصيل واضحة، تتفق مع معطيات العلم الحديث، وليس لها ما يعادلها فى التوراة والإنجيل[2]، ومع أن وجهة النظر السابقة تمجد نظرة القرآن للعلم وتضمنه لبعض الحقائق العلمية، إلا أنه لايجب المبالغة فيها فى رأينا، من جهة لأن القرآن فى أصله كتاب ديني، ومن جهة ثانية لأن حقائق العلم الطبيعي متغيرة، فنظريات اليوم لن تكون هي بعينها نظريات الغد. وقد يكون من الأفضل أن نتنبه فعلاً إلى دعوة القرآن الكريم لنا بالوقوف على القوانين العامة التى تسير الطبيعة بمقتضاها[3].

٣- ضرورة الأخذ بالأسباب والسنن الكونية:

وينبني هذا الأساس على الأساس الثاني، إذ النظرة العلمية توجب ضرورة الأخذ بالأسباب الموضوعة فى الكون، ونبذ الخرافات التى تقيد العقل عن فهم ما يجرى فى جنبات الكون من ظواهر طبيعية تستند إلى قوانين ثابتة. وكما أعطانا الدين الإسلامي مزية البحث فى

([1]) المصدر السابق ص ١٢٩.

([2]) بوكاى (موريس) : القران الكريم والتوراة والإنجيل والعلم – دراسة الكتب المقدمة في ضوء المعارف الحديثة– دار المعارف ١٩٨٢ ص ١٤٠ خاصة وانظر أيضاً ص ١٤٧.

([3]) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا): الإنسان والكون – دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ص ٣٥.

الطبيعة، وأوجب علينا العلم بأسرارها والإرادة منها في دنيانا فكذلك يجب علينا أن نلتفت إلى الأسباب والنواميس الكونية التي تعمل بمقتضاها الطبيعة وفي رأي ابن باديس أن تقدم المسلمين مرهون تماما بالأخذ بالأسباب والسنن الكونية، وذلك أمر مشاهد على مدى تاريخ المسلمين قديما وحديثا. فقد تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها، وكما أمرهم دينهم ثم أنهم قد تأخروا عن غيرهم، حتى كادوا أن يكونوا دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب[١]. فكأن تقدم المسلمين قديما وحديثا يدور مع الأخذ بالأسباب والسنن الكونية وجودا وعدما. ومن ثم، فلن يكون للمسلمين شأن ولا رفعة إلا إذا عادوا كما كانوا من قبل، من الأمتثال لأمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب[٢]. وابن باديس يستلهم هذا كله من تفسيره لقوله تعالى: من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد" [٣]. ونظير هذه الآية فيما أفادته في الأخذ بالأسباب قوله تعالى أيضا: " ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من نصيب"[٤].

وتبدو النزعة السلفية المتجددة عند ابن باديس، في وعيه الكامل بفكرة الأخذ بالأسباب والسنن الكونية كضرورة لابد منها للتقدم الذي ينشده المسلمون، فقد أفادت الآيات السابقة، أن أسباب الحياة والعمران والتقدم، مبذولة للخلق أجمعين، وأن من يتمسك بها سيبلغ كما يقول

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٢١٢.

(٢) ابن باديس: المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) سورة الإسراء : من الآية ١٨.

(٤) سورة الشورى من الآية ٢٠.

بإذن الله إلى مسببه سواء أكان فاجرا أو مؤمنا أو كافرا(١)، ويلح ابـــن باديس على أن الأخذ بالأسباب والسنن الكونية، هو الســبيل للوصـــول إلى الغايات كلها، ما كان منها فى الحياة الدنيوية وما كان منـــها فــى الحياة الأخروية. وبالتالي فإن (من أهمـــل تلـك الأسـباب الكونيـة التقديرية الإلهية – كما يقول ابن باديس -- لم يـــأخذ بـــها، لـــم ينـــل مسبباتها، وإن كان من المؤمنين)(٢).

٤– النزعة العقلية فى فهم أصول الدين وأحكامه:

ولم يقف ابن باديس عند حد التأكيد على ضرورة الأخذ بـــالنظرة العلمية كوسيلة لاحراز التقدم المادي، ولم يقف أيضا عند حـــد الأخـــذ بالأسباب والسنن الكونية كوسيلة لتحقيق هذه النظـــرة العلميـــة علـــى الوجه الأتم. وإنما يمضى ليجعل العقل أساسا من الأسس التى يرتكـــز عليها فى فهمه لأصول الدين وأحكامه، فالإسلام – كمـــا يقـــول ابـــن باديس – دين يشرف العقل ويمجد، ويدعو إلى أن تكون كل تصرفـــات الحياة قائمة على العقل(٣).

ويكشف ابن باديس عن نزعته العقلية فى فهم أصول الدين، حين يفرق بين ما أسماه بالإسلام الوراثي الإسلام الوراثي الإسلام الذاتـــي ويتساءل أيهما ينهض بالأمم؟ ويجيب ابن باديس بأن الإسلام الوراثـــي هو الذي يولد به المرء، بوصفه من أبوين مسلمين، وبالتـــالي يصـــير

---

(١) ابن باديس: المجلد الأول من أثاره ص ٢١٢.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٢٠١.

(٣) جليسبي (جوان) : ثورة الجزائر ص ٦٣ من مقالة نشرها الإمام عبد الحميد بن باديس سنة ١٠٣٨م.

مسلما ويشيب ويكهل، وهو معدود من المسلمين، تجرى على لسانه وقلبه كلمات الإسلام، وتباشر أعضاؤه عبادات وأعمالا إسلامية. وليس هذا هو الإسلام الذي يرتضيه ابن باديس لنهضة المسلمين، من حيث إن من يدين به يعد مسلما بالوراثة، لأنه أخذ الإسلام من أهله، وليس يبعد أن يكون بحكمها – الوراثة – قد أخذه بكل ما أدخل عليه وليس منه من عقائد باطلة وأعمال ضارة، إذ هي كلها فى اعتقاده دين الإسلام[1].

فالإسلام الوراثي إذا ليس مطلب ابن باديس بوصفه مصلحا ومجددا، إذ الإسلام بهذا الشكل هو الإسلام التقليدي، الذي يؤخذ بدون نظر ولاتفكير، وكل ما فيه تقليد الأبناء للآباء، فهم أن أحبوه – الإسلام – فمحبتهم له بحكم الشعور والوجدان[2].

أما الإسلام الذي يوافق اتجاه ابن باديس وسلفيته المتجددة فهو الإسلام الذاتي من حيث إنه إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الاسلام فى عقائده وأخلاقه وآدابه وأعماله، ويتفقه حسب طاقته فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية – ولكنه – يبنى ذلك كله على الفكر والنظر[3]. فالإسلام الذاتي إذا الذي يفضله ابن باديس من حيث أنه يتفق ودين الإسلام بوصفه دينا يخاطب العقل أو هو بالأحرى دين العقل.

وبذلك يتفق ابن باديس مع رواد الإصلاح والتجديد فى دعواتهم إلى اتخاذ العقل أساسا يرتكز عليه تجديد الفكر الإسلامي من حيث إن

---

(1) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره من ٢٤٠.

(2) ابن باديس: المصدر السابق ص ٢٤٠.

(3) ابن باديس : المجلد الثالث من أثاره من ٢٤١.

الدين الإسلامي – كما يقول الأفغاني يكاد يكون متفردا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون[١]. ومن ثم فدين الإسلام يأبى على المؤمن المعتقد به، أن يأخذه عن طريقة التقليد أو الوراثة. لأن هذا الدين يطالب المتدينين به بالبرهان في أصول دينهم[٢]، وفي هذا الاتجاه الذي سار فيه الأفغاني مضى الإمام محمد عبده، فجعل النظر العقلي هو الوسيلة لتحصيل الإيمان لأن أول أساس وضع عليه الإسلام عنده هو النظر العقلي[٣].

رابعا: مجالات الإصلاح والتجديد ووسائله عند ابن باديس:

وإذا كان ما سبق هو مفهوم الإصلاح والتجديد وغايته عند ابن باديس، فمن الطبيعي أن تعدد مجالات بتعدد مناشط الحياة الإنسانية جميعا. وهذا هو ما حرص عليه ابن باديس وحاول بكل وسائله وبتعاون من رفاقه فى جمعية العلماء المسلمين تحقيقه. ويمكن لنا أن تستعرض هذه المجالات التى تعكس حركة ابن باديس الإصلاحية في تطبيقاتها، مع التركيز على الوسائل التى أعانته على تحقيقها على النحو التالي.

أ- الإصلاح الديني والخلقي:

وبداءة يجب أن نؤكد على أن الدين والأخلاق، ولا ينفصلان عن بعضهما عند ابن باديس– وهذا أمر منطقي – من حيث إن دين

---

(١) الأفغاني(جمال الدين): رسالة الرد على الدهريين نقلها من الفارسية إلى اللغة العربية الأستاذ الإمام محمد عبده – تقديم محمد عبد الرحمن عوض – مكتبة السلام العالمية – القاهرة – ١٩٨٣م ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة ، وأيضا ص ١٠١.

(٣) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ص ١١٨.

الإسلام كما يقول – عقائد وأعمال وأخلاق[1]، وبناء على هذه الحقيقة الثابتة لابد أن يحقق الإصلاح الديني هذه المهمة المزدوجة، وهو الأمر الذي حاولت الحركة الإصلاحية تحقيقه لما أخذت على عاتقها أن تقاوم كل معوج من الأخلاق وفاسد من العادات – كما يقول ابن باديس – وتحارب على الخصوص البدع التى أدخلت على الدين الذي هو قوام الأخلاق[2]. فالقيمة الإسلامية للإصلاح الديني كما نهض به ابن باديس فى رأينا، أنه أيقن شموليته للحياة الخلقية، فلا بد إذا من إصلاح العقيدة بتطيهرها من الأمور البدعية، فإذا صلح أمر الدين، كان سببا لصلاح الأخلاق، ولايتم هذا كله إلا فى دائرة الإسلام الصحيح، كما بينه القرآن العظيم، وبينته السنة، ومضى عليه علما وعملا السلف الصالح[3]، ولما كان الشعب الجزائري شعبا مسلما، ولكنه يخضع لحكم الإدارة الفرنسية كجزء من مستعمرتها،فإن ذلك لم يضعف من صلابة ابن باديس فى المحافظة على تقاليد الدين الإسلامي، وبوصفه من أهم مقومات القومية الجزائرية ذاتها ومصدر وحدتها، ولأن الدين

([1]) المصدر السابق نفس الصفحة، وأيضا ص ١٠١.

([2]) عبده (الأستاذ الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية ص ١١٨.

([3]) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦١– من خطاب له بمناسبة فاتحة السنة الثالثة عشر من سنوات مجلة الشهاب والقرآن العظيم بوصفة كتاب الإسلام هو الأصل الثابت من أصول جمعية العلماء المسلمين، وأما السنة القولية والفعلية الصحيحة من حيث هى تفسير للقرآن فهي الأصل الرابع من أصول الجمعية وأما سلوك السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين فهي التطبيق الصحيح لهدى الإسلام، وهي الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين انظر هذه الأصول وغيرها فى المجلد الثالث ص ١٣١ وما بعدها.

قوة لايستهان بها، ولايمكن للناس أن يعيشوا بدونـــه[١]. وقـــد تـــابعت جريدة الشهاب (١٩٢٦) نفس الدور فرافقت الحركة الإصلاحيـــة فـــى جميع مراحلها، وهو الأمر الذي يفخر به ابن باديس فقد كـــانت هـــى سلاح حركته فى تحقيق الإصلاح الديني والخلقي، وصمدت الشـــهاب للطرقية تحارب ما أدخلته على القلوب فى فساد عقائد، وعلى العقـــول من باطل أوهام، وعلى الإسلام من زور وتحريـــف[٢]. وفـــي ســـبيل تحقيق هذه المهمة مضت جريدة الشهاب فى تحقيـــق رســـالتها التـــى رسمها ابن باديس فهاجمت البدع فى معاقلها ولم تهن لها عزيمة فـــى موقف من المواقف، التى تخور فيها العزائم، وترتجف الأفئدة على حـد قوله[٣]. ولا يمكن أن نغض الطرف عن جهود جمعية العلماء المسلمين فى تحقيق الإصلاح الديني والخلقي. فقد قامت الجمعية منـــذ تأسيســـها فى ١٥ مايو ١٩٣١ بدور ملحوظ فى تطـــهير الإســـلام مـــن البـــدع والضلالات والأوهام، التى علقت بعقول الأكثرين من المســـلمين فـــى القطر الجزائري. ولعل هذا هو السبب فى أن يفخر ابن باديس بـــدور هذه الجمعية فى تحقيق أهداف الحركة الإصلاحية إذ (**لم تقم فى أمـــة** إسلامية هيئة علمية منظمة – تعلن الدعوة اعلانا عاما – كما يقول ابن باديس -- وتصمد للمقاومة بما يؤيد البدع والضلالات من سلطان دينـــي وسلطان دنيوي غير الأمة الجزائرية)[٤].

([١]) ابن باديس: المجلد الثالث ص ٢٧٧- مقال بعنوان: خطتنا ومبادؤنا وغايتنـــا وشعارنا – وقد نشرت هذه المقالة فى مجلـــة المنتقـــد لســـان حـــال الحركـــة الإصلاحية العدد الأول ص ١ عمود ١- ٥ سنة ١٣٤٣هـــ.

([٢]) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٩.

([٣]) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٥٣١.

([٤]) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٦٧.

ومما يحسب بالفخر لأعضاء جمعية العلماء المسلمين بالجزائر أن المؤسسين لها لم يتوقفوا عند حد تحديد الأسس ورسم الغايات التى ترمي إليها حركتهم الإصلاحية، وإنما نقلوا هذه الأسس التى تمثل أصولهم الاعتقادية إلى مجال العمل والتطبيق.وقد تحقق هذا لما قامت الجمعية بإحياء فريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى وقت قل القائمون فيه على تحقيق هاتين الفريضتين، مع أنهما كما يقول ابن باديس – مرجع الفضائل الإسلامية كلها[1]. ولا يتأتى هذا الإصلاح الديني والخلقي، بل لن يكون ممكنا عند ابن باديس إلا بتنزيه الإسلام من البدع التى أدخلت فيه[2]، وأغلبها من صنع الأوضاع الطرقية، التى هى نفسها فى نظرة بدعه لم يعرفها السلف الصالح[3]. ولهذا كان من الضروري أن يتصدى ابن باديس لهذه الأوضاع البدعية فى الدين، ليعيده إلى سيرته الأولى، وكما كان عليها فى أول أمره، وقد كانت الصحافة عدة ابن باديس فى تحقيق هذه الإصلاح الديني والخلقي ولعبت جريدة المنتقد (١٠ ذي الحجة ١٣٤٣هـ) دورا لا ينكر فى محاربة الطرقية، فقد حملت فكرة الإصلاح الديني الذي يهدف إلى تطهير الإسلام من كل هذه الأمور البدعية تماما لتصفو المسلمين عقائدهم وتتزكى نفوسهم من ناحية، وليأخذوا بأسباب الحياة الراقية والمدنية من ناحية أخرى[4]. وقد قدر لأعضاء جمعية العلماء المسلمين أن يشهدوا فعلا ثمار دعوتهم الإصلاحية، ما أحدثته من تغيير عميق فى عقول وقلوب مواطنيهم الجزائريين، وما حققته للإسلام ذاته لما

---

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٢٤.

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣.

(٤) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٢.

خلصته من الخرافات والأباطيل إلى درجة أن كل المسلمين قد صاروا جنودا لهذه الحركة الإصلاحية فى كافة أنحاء الجزائر (حتى أصبح القطر الجزائري كله -- كما يقول ابن باديس – يكاد لايخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولى والعملي، وأصبحت البدع والضلالات تجد فى عامة الناس من يقاومها..)[1].

ب- الإصلاح العلمي :

وما دامت الحركة الإصلاحية قد حققت هذا القدر من الإصلاح الديني والخلقي بين جموع المسلمين فى القطر الجزائري، لما ظهرت عقولهم من دنس الخرافات والأوهام، فقد أصبحت عقولهم الجزائريين – مهيأة لأن تستوعب رسالة الحركة الإصلاحية فى مجال الإصلاح العلمي. وخاصة أن الإسلام الصحيح لا يعادي العلم ولا الأخذ بأسباب المدنية فهو دين للعقل كما هو دين للروح[2] والمسلم المعاصر عليه أن يأخذ بهذين الجانبين تحقيقا لرسالة الإسلام الحقيقية. وهذا هو فعلا ما عمل عليه أعضاء جمعية العلماء المسلمين، فامتد إصلاح التعليم عندهم للعلمين معا، العلم الديني والعلم الحديث.

أما التعليم الديني، فتحقيق الإصلاح فيه مرهون بصلاح علماء الدين أنفسهم، فإنهم إذا صلحوا صلح المسلمون بصلاحهم. فشأنهم فى الأمة – العلماء – شأن القلب فى الجسد، يدور صلاح الأخير وفساده

([1]) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٥٦.

([2]) أنظر ما قلنا من قبل فى هذا الفصل بخصوص الأسس التى قام عليها مفهوم الإصلاح والتجديد عند ابن باديس.

مع صلاح القلب وجودا وعدما فى رأينا وبناء على هذه الحقيقة، فلن يتحقق صلاح المسلمين – كما يقول ابن باديس – إلا على يد علمائهم فإذا كانوا أهل جمود فى العلم وابتداع فى العمل، فكذلك المسلمون، يكونون[1].

وقد كان من الضروري أن يهتم ابن باديس بهذا التعليم الديني، من حيث أنه يدرك أنه لابقاء للمسلمين إلا بفقه دينهم وتعلم أخلاقه وآدابه وأحكامه ومالم يكن هذا لذابت شخصيتهم الإسلامية، وهو الأمر الذي كان يخطط له الاحتلال الفرنسي، فناصبوا القائمين على ما التعليم العداء، وتعرضوا لمن يحض عليه بالمكروه والبلاد ليهدموا الشخصية الإسلامية[2]. وقد أيقن ابن باديس – أنه لاسبيل إلى تمكين الفرنسيين من هدفهم إلا إذا رجع المسلمون بالتعليم الديني إلى التعليم النبوي فى شكله وموضوعه ومادته وصورته[3]، فبهذا وحده يمكن تصحيح التعليم الديني والعودة به إلى صورته الصحيحة فى مصدريه الكبيرين فى الكتاب والسنة.

ولا ينبغي أن نغفل عن دور جمعية العلماء المسلمين فى تدعيم حركة التعليم وضرورة المحافظة على تعلم اللغة العربية كلغة رسمية للتعليم فى القطر الجزائري من حيث إن قانون الجمعية كان ينص على ضرورة التعليم بعامة وتعليم اللغة العربية بصفة خاصة[4]، ذلك لأن

---

(1) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٢١٧.

(2) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢٤٣.

(3) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢١٧. انظر للدكتور مصطفى حلمي التصوف والاتجاه السلفي فى العصر الحديث ص ٢٤٣.

(4) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٢٦٧.

الدين كما هو مصدر وحدة الأمة الإسلامية وقوتها فكذلك اللغة العربية هي مصدر لشعور الجزائريين بوحدتهم. وفضلا عن هذا فلأن اللغة العربية هي لغة الدين، الذي هو كما يقول ابن باديس أساس حياتنا ومنبع سعادتنا[1]. ولم يكتف أعضاء جمعية العلماء المسلمين فى نصوص جمعيتهم بحق التعليم بعامة واللغة العربية للجزائريين وإنما ذهبوا إلى أكثر من هذا فجعلوا من الحقوق الأساسية للأمة الجزائرية أن تكون اللغة العربية لغة رسمية شأنها شأن اللغة الفرنسية، وينبغي أن تكتب بها مع الفرنسية كافة المناشير الرسمية، وتعطى الحرية فى تعليمها فى المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية[2].

أما التعليم الحديث فقد احتل مكانة مرموقة فى الإصلاح العلمي عند ابن باديس. فقد أدرك ببصيرته النافذة أنه لاسبيل إلى تقدم المسلمين وشعبه الجزائري إلا بالأخذ بأسباب العلم الحديث وتقنياته فى كافة المجالات من حيث إن العلم هو (.. الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على العمل ويسمو بشخصيتها فى سلم الرقى الإنساني، ويظهر كيانها بين الأمم..)[3]. وقد أيقن ابن باديس أن تحقيق هذا الأمر لايتأتي إلا بالاطلاع الدائم على أحد الاكتشافات العلمية ومحاولة الإفادة منها. ولذلك كان من ضمن أهداف جمعية العلماء المسلمين، التى تعتزم القيام بها فى المستقبل القريب كما يروى ابن باديس ـ أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج[4] .

([1]) ابن باديس: المجلد السابق ص ٢٥٧.

([2]) ابن باديس: المجلد السابق ص ٣٣٥.

([3]) ابن باديس: المجلد الرابع ٢٣٩ من آثاره ٢٣٩.

([4]) ابن باديس: المجلد الثالث من أثاره ٢٦٧.

بل ليس هذا فقط، وإنما يلح ابن باديس على ضرورة السعي إلى الأخذ بأسباب العلم وإنجازاته من أي جنس كان، ومن أي وطن ينتسب إليه، إذ العلم ولا وطن له. ويكشف ابن باديس عن هذه الحقيقة فيجعلها نصحا للشباب الجزائري فيقول(... فأرجوكم أيها الشباب أن تأخذوا العلم بأي لسان كان، ومن أي شخص وجدتموه وأن تطبعوه بطابعنا لننتفع به الانتفاع المطلوب ..)(١). بل إن ابن باديس ليذهب إلى أبعد من هذا، فيطالب كل مسلم وكل جزائري من أبناء وطنه، ألا يتقاعس عن الأخذ بأسباب الحياة المعاصرة، وفي مقدمتها العلم وتطبيقاته نلمح هذا فى قول ابن باديس مخاطبا المسلم الجزائري (.... كن عصريا فى فكرك وعملك وفى تجارتك وفى صناعتك وفلاحتك وتمدنك ورقيك..)(٢).

ودعوة ابن باديس لتلقى العلم الحديث والسعي إليه على هذا النحو، أشبه ما تكون بدعوة فيلسوف قرطبة العظيم ابن رشد (ت٥٩٨هـ) لما نبهنا إلى البحث عن المعارف الفلسفية أينما كانت، ومن أي ملة جاءت، وما ينطبق على المنطق والفلسفة، ينطبق بالقطع فى مجال العلوم كلها، بصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية(٣). وهذا هو ما يعنيه ابن باديس، من حيث أن العلوم والآداب والفنون تراث الإنسانية كلها ...(٤). وتلك نظرة مستنيرة ولاشك من ابن باديس كما تشهد بذلك كلماته ولكن أكثر الناس لا يعلمون !!.

---

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ٣٤٠.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٧٨.

(٣) العراقي (الدكتور عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد دار المعارف – القاهرة ١٩٦٨م ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٤) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٢٩.

وواقع الأمر يكشف أننا أحوج ما نكون لمثـــل هـــذه النظــرات التجديدية فى حياتنا الراهنة، فقد فهمنا العلم فـــهما خاطئـــا، واكتفينـــا بالتغني والبكاء على الاطلال، وكان من نتيجة ذلك كما يقول أســـتاذنا الدكتور عاطف العراقي أن عالمنا الإســـلامي يتـأخر إلـــى الـــوراء، ولايتقدم خطوات إيجابية نحو ما هو الأفضل(١). ويكفى ما سبق، لننتقل إلى الاصلاح السياسي، بوصفه واحدا من أهم المجالات التى أولاهـــا ابن باديس ورفاق جمعية العلماء المسلمين عناية لاتقل عن المجـــالين السابقين، أعنى الإصلاح الديني والإصلاح العلمي..

جـ- الإصلاح السياسي :

وبداية يمكن القول أن الإصلاح السياسي عند ابن باديس يرمـــى فى المقام الأول إلى المحافظة التامة على جميع مقومـــات وممـــيزات الأمة الجزائرية، بوصفها أمة لها مقوماتها ومميزاتها الخاصـــة، وفـــي نفس الوقت يســـتهدف المطالبـــة بجميـــع حقـــوق أبنائـــها السياســـية والاجتماعية ولجميع الطبقات، دون أدنى تنقيص أو تمييز علـــى حـــد قول ابن باديس(٢).

ودعوة ابن باديس للمحافظة على مقومات الأمة الجزائرية كأمـــة لها مقوماتها ومميزاتها، أمر طبيعي، فلكل أمة مقوماتـــها ومميزاتـــه، ولابقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته وكل هذه المقومات والميزات، هي مـــا

---

(١) العراقي (الدكتور عاطف): مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للأســتاذ الإمام محمد عبده ص ٤٥.

(٢) ابن باديس: المجلد الرابع من أثاره ص ٣٦١- من مقال له بمناســبة فاتحــة السنة الثالثة عشر لمجلة الشهاب ح ١ م ١٣ - ١٩٣٧م.

يسميه ابن باديس (الجنسية القومية) ومجموعها اللغة والعقيدة الدينية والذكريات التاريخية والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات، والميزات[1]. وفي هذا الصدد أدت جريدة الشهاب دورا هاما فى تأكيد مقومات الشخصية الجزائرية لما وضعت الأمة الجزائرية بإزاء الأمة الفرنسية، إذ لكل منهما ذاتيتها ومقوماتها ومميزاتها العقلية والنفسية والتاريخية، التى يستحيل معها – كما يقول ابن باديس – أن تندمج فى أمة أخرى .. [2].

وانطلاقا من هذه المقولة السابقة، مضت الحركة الإصلاحية لتؤكد فى قوة على كل المقومات التى تميز الأمة الجزائرية فى مواجهة الأمة الفرنسية، فناهضت على لسان مجلة الشهاب سياسة التجنس والاندماج من ناحية وأكدت على الشخصية الإسلامية للجزائر من ناحية أخرى، غير عابئة بما يعترض طرقها من غلاة الاستعمار من أكله الأمم، ولا من صرعاهم من ضعاف النفوس، ولا من صنائعهم خربي الذمم [3].

وفى مقدمة أولويات الإصلاح السياسي، يأتي الوطن فى الصدارة ويعني هذا عند ابن باديس التأكيد على حق الجزائريين فى أنهم أصحاب الحق الطبيعي فى هذه الأرض التى يعيشون عليها، ولاينبغي لأحد أن ينازعهم فى هذا الحق المشروع. وفي هذا الصدد

([1]) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٣٥٢.

([2]) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٥.

([3]) ابن باديس ، المجلد الرابع من آثاره ص ٣٦٥. مقال فى فاتحة السنة الرابعة عشرة لمجلة الشهاب ش ج ٢ م ١٤ من ص ١-٧- ١٩٣٨.

قامت الحركة الإصلاحية بدور لايمكن إنكاره. فأعلنت مجلة المنتقد ومن بعدها مجلة الشهاب، أن الوطن قبل كل شيء ولم يكن ذلك شيئا عاديا بالنسبة للجزائريين، فقد كانت الكلمة تلوكها الألسنة ولا تدرك معناها الطبيعي الاجتماعي، نتيجة للجهل بطبيعة الحال[١].ولكن الحال قد تبدل تماما بعد صدور مثل هذه الجرائد المعبرة عن صوت الحركة الإصلاحية، فقد شعرت الأمة الجزائرية بذاتيتها، وعرفت هذه القطعة من الأرض التى خلقها الله ومنحها إياها، وأنها صاحبة الحق الشرعي الطبيعي، سواء اعترف من اعترف أو جحده من جحد[٢].

ولم يكن ممكنا أن يسكت ابن باديس عن محاولات فرنسا لمحو الشخصية الإسلامية ومسخ الهوية الجزائرية الأصيلة. ومن هنا فقد أعلن أن جمعية العلماء المسلمين هى وحدها صاحبة الحق الطبيعي فى التكلم باسم الأمة الجزائرية، وليس النواب المحليين المعنيين أو النواب من صوفية الطرقية، لأنهم آثروا جميعا السكوت والرضوخ لسياسة الاندماج والتجنس التى تنتهجها فرنسا فى الجزائر[٣].

وقد أكد ابن باديس وأعضاء جمعيته للسلطات الفرنسية ورفضهم التام لسياسة الاندماج والتجنس، لأن الجزائر ليست فرنسا، ولايمكن أن تكون هى فرنسا لو أرادت فرنسا أن تجعلها كذلك لأنها أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد فى لغتها وفى أخلاقها وفي عنصرها ودينها، ولها –

---

(١) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٢) انظر كلامنا عند تدهور الأحوال السياسية وفسادها وقد أشرنا فيه إلى موقف بعض الطرقيين بالتفصيل فى هذا الصدد.

(٣) انظر كلامنا عن تدهور الأحول السياسية وفسادها وقد أشرنا فيه إلى موقف بعض الطرقيين بالتفصيل فى هذا الصدد.

كما يقول ابن باديس – وطن محدد هو الوطـــن الجزائــري بحــدوده الحالية[١]. ولم يكتف ابن باديس بهذا، وإنما طالب بأن يكـــون للأمــة الجزائرية حقوقها السياسية، وفي مقدمتها تمثيل كل نوابها فــى جميــع المجالس الإقليمية. وأكثر من هذا فقد طالب أعضاء جمعيـــة العلمــاء المسلمين، أن يتساوى النواب الجزائريين مع النواب الفرنســيين فــى جميع تلك المجالس، واعتبروا أن هذا الحق أمر طبيعـــي لأن الأمــة الجزائرية هى صاحبة الحق الطبيعي والشرعي فى هذا الوطن، ومــالم يكن لها ما يمثلها ولهم نفس الحقوق السياسية التى للنــواب الفرنســيين فإن هذا إهدار لحقها المشروع[٢].

وقد امتد مجال الإصلاح السياسي عند ابن باديس ليكـــون نقــدا لكل الأوضاع الفاسدة ، ولكل من يتقاعس من النواب أو المسئولين فــى تحقيق مصالح الأمـــة وتيســير شــئونها المختلفــة، دون التعــرض لأشخاصهم أو ذواتهم. وفى هذا الصدد لم يتردد أن باديس أن يجعـــل من مبادئ الجمعية وشعارها (المبدأ الانتقادي) الذي يكفل له ولرفاقــه نقد كل المسئولين من أكبر كبير كما يقول إلى أصغر صغير، ولافــرق فى ذلك عندهم، بين الفرنسيين والوطنيين، لأن جل همــــهم– أعضــاء جمعية العلماء – مناهضة المفسدين والمستبدين من الناس أجمعين على حد قول ابن باديس[٣].

---

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٩.

(٢) ابن باديس: المصدر الثالث من آثاره ص ٢٨٠ وكذلك ضمن مقال بعنـــوان خطتنا ومبادؤنا وغايتنا وشعارنا وقد نشر بمجلة المنتقد جـ ١ عمــود ١–٥–١٣٤٣هـ ١٩٣٥م.

(٣) ابن باديس: المصدر الثالث من آثاره ص ٢٨٠ وضمن مقال بعنوان خطتنـــا ومبادؤنا وغايتنا وشعارنا وقد نشر بمجلة المنتقـــد جـــ ١ عمــود ١ – ٥– ١٣٤٣هــ – ١٩٣٥م.

وخاتمة القول أن حركة الإصلاح والتجديد عند ابن باديس كانت في جملتها حركة شمولية فى نظرتها للإصلاح والتجديد، فجاء شاملا للإصلاح الديني والعلمي والسياسي. وقد كان ذلك ضرورة فرضها تدهور هذه الأحوال مجتمعة فى الجزائر. ولم تكن هذه الأحوال أو بعضها – على الأقل – بعيدة عن قضية التصوف. ولم تكن الأسس التى ارتكز عليها هذا التجديد متنافرة هى الأخرى مع التصوف، إذ الإسلام عند المصلح الجزائري ابن باديس دين يحقق الكمال العقلي والروحي والخلقي. ولكي نأتي بالجواب على ذلك عنده، يلزمنا أن نعرض لنقده لصوفية عصره أولا، ليتسنى لنا الكشف عن موقفه الإيجابي فيما بعد. ولذلك ننتقل إلى الجانب النقدي وهذا هو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث

الإمام ابن باديس ونقده لصوفية عصره

تمهـــيد :

أولا: نقد مفهوم العبادة المجردة عند الصوفية.

ثانيا: نقد مفهوم الزهد عند الصوفية.

ثالثا: نقد طريقة الذكر ومجالسه عند الصوفية.

رابعا: نقد مظاهر الغلو فى الولاية عند الصوفية.

خامسا: نقد مزاعم الطريقة التيجانية.

تمهيد :

سبقت الإشارة إلى أن ابن باديس قد هاله ما وقع فيه صوفية عصره من أمور بدعية، أفسدت على كثير من الناس عقيدتهم في صفائها الأول. وأقعدت الكثيرين منهم عن العمل والأخذ بأسباب الحياة والتمدن، ولأجل هذا وغيره أخذ ابن باديس على عاتقه - بوصفه مصلحاً ومجدداً - أن يكشف للمسلمين فى وطنه وغير وطنه، عن مثالب هؤلاء الصوفية. أو بالأحرى عن ممارسات بعض الطرقيين فى عصره وكما يحلو له أن يسميهم. ولذلك كان تجديد الفكر الديني واحداً من أهم مجالات الإصلاح والتجديد التي شغلت ذهن ابن باديس وملكت عليه كل تفكيره. وهو الإصلاح الذي أولاه جل عنايته، وتكاتف معه أعضاء جمعية العلماء المسلمين فى الجزائر من أجل تحقيقه[1].

بيد أن ابن باديس لايهاجم التصوف بما هو تصوف - وكما سيتضح فى هذا البحث - وإنما يهاجم ممارسات بعض الطرقيين في عصره في العبادة والتي ارتكبوها باسم التصوف. ولذلك فقد لزم ان نخصص هذا الفصل بيان موقف ابن باديس من صوفية عصره ومآخذه عليهم.وبيان حقيقة هذه المآخذ عندهم فى ضوء تاريخ التصوف ذاته من ناحية، وفي ضوء القرآن والسنة، وهما قيد العقيدة والسلوك عند ابن باديس من ناحية أخرى.

وبداءة فلقد كان من الضرورى أن يقف ابن باديس موقفه النقدي من صوفية عصره. فقد نجم عن ممارستهم التعبدية آفات متعددة تعددت آثارها إلى الحياة الاجتماعية، وهو الأمر الذى حتم على أعضاء جمعية العلماء المسلمين التصدي لهم، والقيام بواجبهم الديني. فقد كانت هذه المهمة من المهام الأساسية للجمعية، إذ القصد منها بحسب أصولها محاربة كل الآفات

---

(١) انظر مظاهر التجديد من الجانب الديني ابن باديس فى الفصل الثاني من هذا البحث .

الاجتماعية من ناحية، وكل ما يفسد عقول الناس، ويضيع عليهم أموالهم من ناحية أخرى[1]. وقد اتخذ أعضاء جمعية العلماء المسلمين فى تحقيق غايتهم أسلوبا لايتسم بالعنف فى مواجهة الطرقيين واتباعهم. فقد كان ابن باديس حريصاً على وحدة الأمة بقدر طاقته[2]. وعلى تحويل كل هذه الطاقات للعمل والجهاد ضد الاحتلال الفرنسي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى – وهي الأهم – فلم يكن أسلوب الشدة أو العنف هو الوسيلة المثلى للإصلاح عند ابن باديس ورفاق جمعيته، وإنما الأجدى منه طريقة الوعظ والإرشاد بالهداية القرآنية، فهي عندهم أنجح دواء وهو الأمر الذي تحقق بإرسال أفراد من علماء الجمعية لكل نواحي الجزائر للقيام بهذه المهمة العظيمة كما يصفها ابن باديس [3].

ولم يكن غريبا – امتدادا لدعوة جمعية العلماء المسلمين – أن تكون الدروس التي يلقيها أعضاؤها تحقيقاً للسلوك القرآني حتى تؤتي أكلها من ناحية، وتصلح ما أفسده الطرقيون فى نفوس العامة من ناحية أخرى.فقد كانت تلك الدروس – كما يقول ابن باديس – حثا على الفضائل، وتنفيراً من الرذائل، وبياناً لحقائق الدين، التى بمعرفتها يكمل الإنسان فى إسلامه وفي إنسانيته[4]. ولم يكن ابن باديس خاصة وأعضاء جمعيته فى كل دروسهم بعيدين عن التصوف ولا عن المسائل المتعلقة به والتى يثيرها بعض المستمعين إليهم. فقد كانت أكثر الأسئلة التى سئل عنها ابن باديس خلال رحلاته للمدن المختلفة فى الشمال الإفريقي، ينصب أغلبها حول مشروعية التصوف، ويذكر لنا ابن باديس هذا فيقول : (.. وأكثر ما سئلنا عنه بوجه

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ٥٤٦.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ١٥٥– ١٥٧.

(٣) ابن باديس : المجلد الرابع من اثاره ص ٣١٧.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١٨.

عام هو التصوف والولاية والكرامة والتوسل[١] . ولكن الولاية ومالزم عنها من الاعتقاد فى الكرامة والتوسل وغيرهما من مظاهر، لم تكن هي وحدها التى سئل عنها ابن باديس من المستمعين لدروسه ومواعظه. فقد سئل أيضا عن حقيقة العبادة الصحيحة فى الإسلام أيهما أكمل: العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة، بدونها؟ [٢] وبدهي أن العبادة الثانية – كما سيتضح فيما بعد – هي موقف بعض الصوفية فى عصره. فقد زعموا أن عبادتهم عين العبادة الحقيقة لله، وفي سبيلها أعرضوا عن متع الحياة وطيباتها بدعوى الزهد والتقشف. ولما كان ذلك كذلك، فلا بد أن نقف أولا مع نقد ابن باديس لهذه العبادة ومالزم عنها عند الصوفية من مسائل فرعية ثم تنتقل منها إلى المسألة الأساسية التى سئل عنها ابن باديس، وهي الولاية، وخاصة أنها عند الصوفية قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة[٣]. ونختتم الفصل ببيان موقف ابن باديس من الطريقة التيجانية.

أولاً: نقد مفهوم العبادة المجردة عند الصوفية

ويكشف ابن باديس دعوى بعض الطرقيين فى عصره، فى شأن عبادتهم، وأنها الأكمل من عبادة غيرهم، لتجردها عن طلب الثواب وخوف العقاب فيقول(... قد قال قوم أن العبادة دون رجاء وثواب ولا خوف عقلب، هي أكمل العبادات، وزعموا أن كمال التعظيم لله وينافيه أن تكون العبادة فيها خوف من عقابه أو طمع فى ثوابه وأخطأوا فيما زعموا...)[٤]

---

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١٩.

(٢) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٤٧.

(٣) الهجويري: كشف المحجوب – تحقيق الدكتور إسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب – طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – الطبعة الأولى ١٩٧٥ جـ ٢ ص ٤١٢ – ٤١٣.

(٤) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٤٧.

وبدهي أن ابن باديس لم يتحامل على الصوفية في نقده لعبادتهم ودعواهم بأنها أكمل عبادة، لولا أن سمع شيئا من أقوالهم في شأن هذه العبادة. فبعض صوفية عصره – كما يحكي – سمع قارئا يتلو قوله تعالى : (منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة)[1]، فصاح أواه، فأين من يريد الله!! ووجه الخطأ كما – يقول ابن باديس – أنه قول حسن فى الظاهر، قبيح فى الباطن، لأن الآية خطاب لخيار الصحابة وهو وشيخه من الصوفية، لم يبلغوا من أحدهم مابلغوه[2]. وعلاوة على ذلك فالآية كانت أكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم، فهل يدعى ذلك الصوفى وأمثاله من الغلاة، أنهم أشد حبا منه لله تعالى وطلبا له عز وجل[3]. فإذا عدنا إلى تاريخ التصوف ذاته، وجدنا أن ما أخذه ابن باديس على صوفية عصره، بشأن عبادتهم، له نظيره فى أقوال بعض الصوفية، ومن قبلهم بعض الزهاد الأوائل. ففي أقوال هؤلاء وأولئك ماينبئ عن اعتقادهم بأن عبادتهم المجردة عن معنى الثواب والعقاب هى عين العبادة الحقيقية لله. وقد وضعت رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ) بذرة هذه الدعوى لما قالت ماعبدته خوفا من ناره ولا حبا وشوقا إليه[4]. ثم إن إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٥هـ) معاصرها لم يخرج عما قصدته، فمحبة الله لذاته عنده هي عين عبادته، ولهذا لم يجد حرجا فى أن يقول (اللهم أنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت آنستنى بذكرك ورزقتني حبك، وسهلت على طاعتك فاعط الجنة لمن شئت..)[5] وقد ذهب البسطامي

---

(١) سورة ال عمران من الآية ١٥٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٥٣.

(٣) المصدر السابق – نفس الصفحة .

(٤) بدوي (الدكتور عبد الرحمن): رابعة العدوية شهيدة العشق الآلهي – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الرابعة ١٩٧٨م ص ١٢٠ وأيضا ص ٨٧.

(٥) الأصفهاني (أبو نعيم): حلية الأولياء – طبعة القاهرة الطبعة الأولى ١٩٣٨م جـ ٨ ص ٣٥.

(ت ٢٦١هـ) أيضا إلى أبعد من هذا لما جعل الجنة عين الحجاب عن محبوبة، وهو الله، لأن أهل الجنة - كما يقول - سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى سواه فهو محجوب(١). ولم يخرج الحلاج (المقتول ٣٠٩ هـ) فى رأينا عما ردده البسطامي من قبله، فالعبادة الحقيقية عنده لاتكون طلبا للثواب، وإنما تكون فقط محبة خالصة لله. وفي سبيل هذه المحبة يستلذ الحلاج كل ألوان العذاب، فلا غرو بعد هذا ألا يطلب بالجنة وثوابها، لأن مقصوده هو عذاب المحبوب نفسه. ولذلك لم يكن غريبا أن ينطق بهذا كله فيقول:

أريدك لا أريدك للثواب ولكن أريدك للعقاب.
فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب(٢)

فكل هذه الأقوال وغيرها هي أقوال، يريد بها أصحابها من الصوفية، تأكيد محبتهم لله ذاته. ولهذا كانت عبادتهم له بغير طمع فى جنته ولا خوف من ناره. فقد توهموا أن طلب الثواب على العبادة أو الخوف من العقاب بسبب التقصير فيها، ينافي محبتهم الخالصة لله، لأن كل محبة كانت لغرض - فيما يقول الجنيد (ت ٢٩٧هـ) - إذا زال الغرض، زالت المحبة(٣). وإذا كان هذا هو مفهوم العبادة الحقيقية لله عند بعض الصوفية قديما، فقد تسلل هذا المفهوم إلى عقول بعض الصوفية على امتداد تاريخ التصوف كله وإلى

---

(١) بدوي (الدكتور عبد الرحمن): شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩ ص ٣٣،وانظر ص ١٦٣ إلى قريب من هذا أيضا للبسطامي .

(٢) الحلاج (الحسين بن منصور) : الديوان تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبي دار المعارف - بغداد - ١٩٧٤ ص ٦٨ .

(٣) القشيري: الرسالة جـ ٢ ص ٦١٩، وعند ابن عربي هو الآخر (ت٦٣٨هـ) كل حب معه طلب لايعول عليه - انظر مجموعة الرسائل لابن عربي رسالة لايعول عليه. طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن - ١٩٣٨م بيروت الجزء الأول ص٦.

الوقت الذي ظهر فيه ابن باديس وعلى يدي بعض أتباع الطرق المعاصرين له. ولذلك لم يتردد أن يبين للناس حقيقة العبادة المشروعة كما بينها القرآن وأوضحتها السنة. فهما عنده المحك الذي يرجع إليهما عند التنازع فى أمر من الأمور(١).

وبداءة يعرف ابن باديس العبادة الحقيقية لكي يتسنى له على ضوء هذا التعريف أن يبين خطأ ما زعمه صوفية عصره، وقبل عصره. والعبادة عنده هي غاية الذل والخضوع مع الشعور بغاية الضعف والافتقار، وعلى ذلك فإن من مقتضى الضعف إلى الله. أن يخاف العبد ربه، ومن مقتضى الافتقار أيضا لله. أن يرجوه عبده (٢). وينبئى على هذا كله إن الصوفية فى زعمهم كمال عبادتهم، قد أخطأوا من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن خوف العبد من عقاب ربه، هو من مقتضى اعترافه بضعفه وقوة ربه، ولهذا فهو أعنى العبد يعبده ويخاف ألا تقبل عبادته ويعبده ويرجو رحمته، وفي عبادته هذه إظهار لغاية العبودية الحقيقية لله (٣).

الوجه الثاني : أن العبادة بوصفها طاعة الله، لاتتنافى مطلقا مع طلب الثواب منه وخوف العقاب منه، إذا المعبود فى الحقيقة والمتوجه إليه بالطاعة، هو الله تعالى، لا الثواب الذي تعلق به الرجاء ولا العقاب الذي تعلق به الخوف، إذا كيف يكون الثواب أو العقاب كما يقول ابن باديس هو المعبود، والله هو الذى شرعهما؟ فهل يشرع عبادة غيره (٤)، وليس هذا إلا

---

(١) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣١٩.

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من اثاره ص ٤٤٨.

(٣) ابن باديس :المصدر السابق ص ٤٤٨.

(٤) ابن باديس :المصدر السابق ص ٤٥٨.

من عدم تأمل قوله تعالى: " أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه أن عذاب ربك كان محذورا "[1].

الوجه الثالث: أنه لما كانت العبادة تعني تحقيق الطاعة الكاملة لله وإظهار الافتقار إليه وحده، فإن من أبين المخالفة عن أمره تعالى وأقبحها فى الوقت نفسه الزيادة فى العبادة التى يعبد الله بها. ومن يفعل هذه الزيادة، فإنما يكون محدثا لأمر مذموم وشأنه شأن من يرى أنه اهتدى إلى طاعة لم يهتد إليها رسول صلى الله عليه وسلم أو أنه قد سبقه عليه السلام إلى فضيلة قصر عنها. ويستشهد ابن باديس بما رواه الإمام ابن العربي من أن الإمام مالك بن أنس قد أتاه رجل وقال له يا أبا عبد الله من أين أحرم؟ قال من ذى الخليفة من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أني أريد أن أحرم من المسجد فقال له لاتفعل، قال أني أريد أن أحرم من المسجد من عند هذا القبر فقال له لاتفعل، فأني أخشى عليك الفتنة فقال وأي فتنة فى هذا؟ إنما هي أميال أريدها؟ وقال وأي فتنة أعظم من أن ترى، أنك سبقت إلى فضيلة قصد عنها رسول الله عليه وسلم [2].

فالعبادة المشروعة فى الدين إذا هى العبادة الموضوعة على رجاء الثواب وخوف العقاب، لما فيها من إظهار عين عبودية العبد لربه. ولذلك كانت هي عبادة الكمل من عباد الله، الذي وصفهم بأفضل صفاتهم فى كتابه العزيز. وهي عبادة أنبياء الله ورسله، وهي عبادة محمد عليه الصلاة والسلام بوصفه خاتم النبيين والمرسلين[3] . وهذه العبادة المشروعة لها أدلتها أيضا

---

(١) سورة الإسراء الآية ٥٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧٥- ٣٧٦. وذو الحليفة – كما يذكر ابن باديس تصغير حلفة وهى ماءة بين خشم بن بكر بن هوزان ، بينه وبين المدينة ستة أميال، وقد كان منزل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خرج من المدينة لحج أو عمرة .

(٣) ابن باديس المجلد الأول من أثاره ص ٤٦٣، وأيضا نفس المجلد ص ٤٥١.

من القرآن والسنة . ويعدد ابن باديس بعض أدلة القرآن على هذه العبادة الموضوعة على خوف العقاب ورجاء الثواب فيذكر منها قوله تعالى: إنما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا ومما رزقناهم ينفقون فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون[١] فهؤلاء الذين شملتهم هذه الآيات هم الكمل من عباد الله، وعبادتهم هى العبادة الكاملة، وقد ذكر الله عبادتهم لنعرف العبادة الشرعية كيف تكون، فذكرها مع الخوف والطمع، فعرفنا بالتالي أن العبادة وضعت فى الشرع على ذلك [٢]. وفضلا عن ذلك فإن الآية تتضمن وجها آخر، وهو أن الله تعالى ذكر لنا صفات هؤلاء الكمل وعباداتهم، لنقتدي بها، ومن ثم علمنا أن العبادة التى يدعونا الله إليها هي عبادته خوفا وطمعا[٣]. ومن الآيات القرآنية التى تدعونا أيضا إلى هذه العبادة الموضوعة على الخوف والرجاء، قوله تعالى: "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار[٤]. ومنها قوله تعالى: " والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم أن عذابها كان غراما"[٥]. ومنها قوله تعالى: " يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا"[٦].

وأما أدلة السنة التي تؤكد حقيقة العبادة المشروعة على الخوف والرجاء فمنها الحديث الصحيح " إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة

---

(١) سورة السجدة : الآيات من ١٥- ١٧.

(٢) ابن باديس : المجلد الأول من اثاره ص ٤٤٩.

(٣) المصدر السابق : نفس الصفحة.

(٤) سورة ال عمران الآية ١٩١.

(٥) سورة الفرقان الآية ٦٥.

(٦) سورة الإنسان الآية ٦.

ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك والجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة، لا ملجأ ولا منجى إلا إليك.. الخ " الحديث [١]. ومنها كما يقول ابن باديس الحديث الصحيح أيضا الذي وراه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اللهم أعوذ بك من عذاب جهنم وأعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك فى فتنة المسيخ الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات[٢].

ويخلص ابن باديس من هذا كله، إلى أن الأدلة العقلية والنقلية قد توافرت على أن العبادة المشروعة موضوعة على رجاء الثواب وخوف العقاب من الله. وبالتالي فالعبادة المجردة عن الثواب والعقاب وهي عبادة الصوفية، مخالفة للعبادة المشروعة، وهي العبادة التي حققها الأنبياء والمرسلون والكمل من عباد الله الصالحين. ولما كانت هذه العبادة المجردة مخالفة للعبادة المشروعة، وليس لأصحابها نص صريح من كتاب الله وسنته يستندون إليه، فلا يمكن والحال كذلك أن نعتبرها عبادة مشروعة، لأن مشروعية الشيء لاتثبت إلا بدليل صحيح وصريح عند ابن باديس[٣].

ثانيا: نقد مفهوم الزهد عند الصوفية:

ولكن الصوفية فى عصر ابن باديس لم يقفوا بعبادتهم عند هذا الحد وإنما زادوا عليها ممارسات أخرى تحت اسم الزهد والتقشف، فحرموا

---

(١) وتكملة الحديث، آمنت بكتابك الذي أنزلت ونبيك الذي أرسلت وأجعلهن من آخر كلامك فإن مت من ليلتك مت وأنت على الفطرة – انظر صحيح مسلم – طبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – بدون تاريخ المجلد الثاني ص ٤٧٨.

(٢) انظر صحيح مسلم بأب التعوذ من شر الفتن وغيرها – المجلد الثاني ص ٤٧٩ وأيضا ما ورد فى باب ما يستعاذ منه فى الصلاة المجلد الأول ص ٢٣٧.

(٣) انظر صحيح مسلم باب التعوذ من شر الفتن وغيرها – المجلد الثاني ص ٤٧٦ وأيضا ما ورد فى باب ما يستعاذ منه فى الصلاة المجلد الأول ص ٢٣٧.

أنفسهم من طيبات أحلها الله. وأحجم بعضهم عن الزواج تفرغا للعبادة التي يزعمون أنها الأكمل، وزاد بعضهم على ذلك أيضا الانقطاع للخلوات وهم في هذا كله قد خالفوا نصوص الشرع قرآنا وسنة. ولذلك كان لزاما على ابن باديس أن يبين خطأ مسلكهم في كل هذه الأمور البدعية التي أدخلوها في الدين بدعوى تحقيق الكمال في العبادة. فالعبادة الكاملة لله والمشروعة، لا تعني في نظر ابن باديس، حرمان الإنسان من التمتع بالطيبات من الرزق. وهو ينطلق في مفهومه هذا من فقهه لقوله تعالى: يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم [1] فالطيب هو ما صلح واعتدل في نفسه وسلم من كل ما يفسده ويخرجه من اعتداله وأصل خلقته، وكان مستلذا للنفوس ولا كذلك الخبيث فهو المستقذر حسا وعقلا[2]، ولهذا جاء قوله تعالى: (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث)[3]. ولما كان ذلك كذلك، فالأعمال الصالحة إنما تتوقف على الأبدان وبالتالي كانت المحافظة عليها من ألزم الواجبات على العبد، والدليل على ذلك أن الله قد قام الأمر بالأكل على الأمر بالفعل[4]. وعلى ذلك فدعوى العبادة الكاملة عند الصوفية لا تصح مع حرمان النفس من التمتع بالطيبات من الرزق إذ ليس من الإسلام كما يقول ابن باديس تحريم الطيبات التي أحلها الله، كما حرم غلاة المتصوفة اللحم، وليس من الإسلام تضعيف الأبدان وتعذيبها كما يفعله متصوفة الهنادك، ومن قلدهم من المنتسبين للإسلام[5].

وقد سبق لابن تيميه أن أخذ على غلاة الصوفية نفس مايقرره ابن باديس بشأن صوفية عصره فبعض الصوفية – كما يقول – لايرى ذبح

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٥١.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من اثاره ص ٢٦٤.

(٣) سورة الأعراف من الآية ١٥٧.

(٤) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٢٦٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٥ · ٣٦٦.

الحيوان، كما يفعل البراهمة، ومنهم من يحرم ذبحه، ولكنه لا يذبحه ولا يأكل لحمه، ليتقرب بصنيعه هذا إلى الله[1]. وقد وقف البيروني على شيء من هذا عند الهنود، فقد كانوا يتركون اللحم، كصورة من صور التقرب إلى معبودهم[2]. وكل ذلك بقصد خلاص أرواحهم، وبزعم أن كمال العبادة عندهم يقتضى ذلك – بل ويقتضى ما هو أكثر منه حتى لو كان تعذيبا للبدن[3].

وملاحظة ابن باديس وابن تيمية على مسلك الصوفية، فى تجويع البطن وتحريم الطيبات ، يسجلها واحد من الصوفية أنفسهم. فقد أخذ الطوسى على بعضهم تعلقهم بالتقشف والتقلل من القوت، وأن من لم يفعل ذلك عندهم ، فقد سقط فى المنزلة، ولكنهم كما يقول الطوسى (ت٣٧٨هـ) قد غلطوا فى ذلك[4] ولم يتأدبوا بآداب من سلك هذا المسلك من المتقدمين[5]. ولكن واقع الأمر خلاف لذلك عند أغلب من صنفوا للصوفية، فقد جعلوا الجوع واحدا من أركان المجاهدة كما ذهب القشيرى (ت٤٦٥هـ)[6] ومفتاح الزهد باب الآخرة عند أبى طالب المكى (ت ٣٨٦ هـ)[7] وهو أحد من

---

(١) ابن تيميه: شرح كلمات من فتوح الغيب – ضمن جامع الرسائل تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم المؤسسة السعودية بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٤م المجموعة الثانية ص ١٣٩.

(٢) البيروني (أبو الريحان المتوفي ٤٤٠هـ): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة من العقل أو مرذولة – عالم الكتب – بيروت – الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ص ٥٦.

(٣) المصدر السابق ٥٥.

(٤) الطوسى (السراج): اللمع تحقيق طه عبد الباقى سرور ، والدكتور عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة – القاهرة – ١٩٦٠م ص ٥٤٣ .

(٥) المصدر السابق ص ٥٢٨ .

(٦) القشيرى : الرسالة ج١ ص ٤١٧ .

(٧) المكى (أبو طالب): قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف مقام المريد الى مقام التوحيد – دار صادر – بيروت – بدون تاريخ ج ١ ص ٩٥ .

آداب الصوفية المعنيين بها كما يذكر السلمى[1] (ت ٤١٢هـ) والسهروردى البغدادى (ت ٦٣٢هـ)[2].

وأكثر من هذا فتاريخ بعض الصوفية، حاول فى التدليل على خطأ مسلكهم هذا ، فقد ذهب أحدهم إلى أن الربانى لا يأكل أربعين يوما والصمدانى ثمانين يوما[3]. ومن ثم فلا غرابة أيضا أن يقول بعضهم لو أن الجوع يباع فى السوق لما كان ينبغى لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق، أن يشتروا غيره[4] وقد وصل الأمر ببعض المتأخرين ــ وكما يحكى الشعرانى ــ أنه كان يمكث السنة كاملة لا يخطر الأكل على باله إلا أن يحضر بين يديه على حد قوله[5] ، وهكذا صار تجويع البطن على مدار تاريخ الصوفية ضرورة من ضرورات الطريق، ومن هنا صار أيضا ــ كما يقول أبو بكر بنانى ــ من أركان السير عند الطائفة الدرقاوية[6] ،

---

(١) السلمى: جوامع آداب الصوفية ــ تحقيق ايتان كولبرج ــ الجامعة العبرية ــ القدس ــ ١٩٧٦م ص ٤٣ ،

(٢) السهرودرى البغدادى: عوارف المعارف ــ دار الكتاب العربى بيروت ــ الطبعة الثانيةــ ١٩٨٢م ص ٢٢٣ ،

(٣) القشيرى: الرسالة ج١ ص ٤٢٠ ،

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤١٨ ، وحلية الأولياء ج٢ ص ٢٦٥ ــ ٣٦٦ ،

(٥) الشعرانى(عبد الوهاب): تنبيه المغتربين ــ وبهامشه ــ كتاب الكشف والتبين للإمام الغزالى ــ دار احياء الكتب العربية ــ القاهرةــ بدون تاريخ ص ٥٣ وانظر أيضا للشعرانى الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية ــ تحقيق وتقديم طه عبد الباقى سرور دار الكتب العلمية ــ بيروت الطبعة الثانية ــ ١٩٧٨ ج١ ص ٥٦ ،

(٦) بنانى (أبو بكر): مدارج السلوك إلى مالك الملوك ص ١٤٩ والطبقة الدرقاوية وهى إحدى الطرق التى كانت منتشرة فى الجزائر والشمال الافريقى، وقد سبق التعريف بها فى الفصل الأول من هذا البحث،

وإذا كان بعض الصوفية يستندون فى تجويع النفس إلى قولـه تعـالى: "ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع " [١]، فالآية فى الحقيقة تدليل على شـئ فى غير موضعه، إذ الجوع هنا ليس جوعا اختياريا ولكنه جوع اضطـوارى، وهو الذى يجئ ابتلاء من الله أحيانا لبعض عباده وقد كان جوع الصحابة مـن هذا القبيل ، فقد كانوا إذا أعطوا أكلوا وشـكروا الله ، وإذا منعـوا حمـدوا وصبروا ، وبالتالى فمن دعا الناس إلى غير هذا الجوع ، فقد عصـى الله ـــ كما يقول المحاسبى ـــ من الصوفية (ت٢٤٥هـ) ، وهو الأمر الـذى فعلـه خلق كثير على حد قوله[٢] .

وفى ضوء ما تقدم ، لايحق للصوفية أن يكون كمال عبادتهم مبنيا على غير ما فرضه الله ، أو أحله لعباده وأمر به رسله أجمعين وكما دلـت الآيـة السابقة على أن الرسل مأمورون بالأكل مـن الطيبـات بالإضافـة للعمـل الصالح، فكذلك المؤمنون من عباد الله مأمورون بتحقيق ذلك أيضـا لقولـه تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحـل الله لكـم" [٣] . وقـد نزلت الآية لأن بعض الصحابة قد حرم على نفسه بعض ما أحل الله لعبـاده فقد روى أن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم وقال أنى إذا أكلـت هـذا اللحم انتشيت إلى النساء، وإنى حرمت على اللحم فنزلت الآية[٤] .

---

(١) سورة البقرة الآية ١٥٥ .

(٢) المحاسبى (الحارث): كتاب المكاسب ـــ تحقيق عبد القادر عطا ـــ عـالم الكتـب ـــ القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٢٦ .

(٣) سورة المائدة الآية ٨٧ .

(٤) الواحدى(أبو الحسن على بن أحمد): أسباب النزول مؤسسة الحلبى للطباعة والنشر ـــ القاهرة ـــ ١٩٦٨ ص ١٣٧ : ويروى الواحدى أن المفسرين قالوا : أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم جلس يوما فذكر للناس وصف القيامة ، ولم يزد على التخويـف، فرق الناس وبكوا ، فاجتمع عشرة من الصحابة فى بيت عثمان ابن مظعون وهم أبـو بكر الصديق وعلى بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وأبى ذر =

وامتدادا لغو بعض الصوفية فى العبادة، إلى حد حرمان النفس مما أحله الله، مضى بعضهم إلى حد أبعد من ذلك لما أعرضوا عن الزواج، طلبا للتفرغ للعبادة، وهو الأمر الذى أخذه ابن باديس على صوفية عصره من الطرقيين، فقد رأى قوم من الزهاد والصوفية ـ كما يقول ابن باديس رجحان الانقطاع إلى العبادة والاشتغال بالسعى على الزواج، والذرية، فرد عليهم أئمة الدين[1]. وقد غلط الصوفية فيما ذهبوا إليه من حيث إن الزواج ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية، لأن الإنسان بطبعه مفطور دوما على حب البقاء. ولأجل ذلك فمما هو مظهر لبقائه أن يرى نفسه ممثلة فى غيره[2]. وقد كان هذا هو مطلب الكمل من عباد الله وأنبيائه وأصفيائه بدليل قوله تعالى: "والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما"[3] وفى السنة ما يفيد ذلك لقوله عليه السلام: (يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم

=الغفارى وسالم مولى أبى حذيفة والمقداد بن الأسود وسلمان الفارسى ومعقل بن مضر ، واتفقوا على أن يصوموا النهار ويقوموا الليل ولاينامو على الفراش وألا يأكلوا اللحم ولا الودك ويترهبوا ويجبوا المذاكير ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا وكذا فقالوا : بلى يا رسول الله وا أردنا إلا الخير؟ فقال أنى لم أومر بذلك ، أن لأنفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فإنى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وأكل اللحم والدسم ومن رغب عن سنتى فليس منى ، نفس المصدر السابق ص ١٣٧ ـ ١٣٨ وأيضا انظر أسباب النزول لجلال السيوطى ـ مكتبة نصير ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ ص ١١١ ـ ١١٣ وانظر أيضا ما أورده ابن كثير فى تفسير للآية السابقة ، طبعة دار إحياء الكتب العربية المجلد الثانى ص ٨٨ .

(١) ابن باديس : المجلد الأول من أثاره ٤٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٩٣ .

(٣) سورة الفرقان الآية ٧٤ .

يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له وجاء)[1] ،وبناء على ذلك ، ففكرة العزوبة عند بعض الصوفية إذا ليست ضرورة من ضرورات الكمال الروحى، علاوة على أنها كما يقول بعض المستشرقين أنفسهم ليست من عداد المثل العليا للزهد الإسلامى[2] .

وإذا كان ابن باديس قد أخذ على بعض اتباع الصوفية فى عصره دعوتهم إلى التجرد وحياة العزوبة بدعوى التفرغ للعبادة الخالصة لله، فإن ذلك لم يكن أمرا ينفرد به صوفية عصره من الطرقيين ففى تاريخ صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين مصداقا لما رآه من صوفية عصره، بل إن هذه الدعوة للإحجام عن الزواج طلبا لكمال العبادة، كان مسلك بعض الزهاد الأوائل، والصوفية من جملة الزهاد وأن تفردوا عنهم بصفات وأحوال[3]. فقد قيل لبشر الحافى (ت ٢٢٧هـ) أن الناس يتكلمون فيك فقال : وما عسى ما يقولون، فقيل له أنك تارك السنة ـ يعنون النكاح، فقال لسائله أنى مشغول بالفرض عن السنة[4]. فالفرض الحقيقى عنده هو العبادة والقيام بها واتباع السنة، وبالتالى فقد فاته فضل الاتباع للنبى فى سنته قولا وفعلا ولكنه وغيره من معاصريه يرون فى الزواج ركونا إلى الدنيا وعدم خلوص العبادة الكاملة لله لأن الرجل على مايقول بعضهم إذ طلب الحديث أو سافر فى طلب المعاش أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا[5].

---

(١) المنذرى (زكى الدين عبد العظيم): الترغيب والترهيب ـ مكتبة الدعوة الاسلامية القاهرة بدون تاريخ ج٣ ص ٦٦ وانظر أيضا الأحاديث التى أوردها البخارى فى صحيحه ـ فى كتاب النكاح ـ المجلد الثالث ص ٢٧٧ ومابعدها .

(٢) جرونبياوم (جوستاف) : حضارة الإسلام ـ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد مراجعة عبد الحميد العبادى ـ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٥٦ ص ١٩١ .

(٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس: مكتبة النور الإسلامية ـ القاهرة بدون تاريخ ص ٦١ .

(٤) المكى(أبو طالب): قوت القلوب ج٢ ص ٢٣٨ .

(٥) السهروردى البغدادى: عوارف المعارف ص ١٦٥ ، وأيضا تلبيس إبليس لابن الجوزى ص ٢٩٥ .

وقد مضى بعضهم إلى أكثر من ذلك، فمالك بن دينار لم يتزوج بل حتى لو تزوج، فإن الرجل عنده لا يبلغ مرتبة الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة[١]. ويبدو أن الكثيرين منهم فد استقر في أذهان بعضهم أن الزواج عقبة كؤود في سبيل كمال العبادة، فقد روى السهروردى قول أحدهم لى نفس لو تمكنت من تطليقها، لطلقتها فكيف أضم اليهم أخرى[٢] .

وبناء على ما سبق من أقوال الصوفية، كانت دعوة أغلبهم لحياة التجرد بل الإعراض عن الزواج والأولاد إن وجدا، فذلك فى رأيهم أعون على العبادة والطاعة من ناحية، ولأن فى التزوج انحطاطا عن العزيمة إلى الرخص ، وفى التقيد بالأزواج والأولاد التفات إلى الدنيا من ناحية أخرى[٣]. ويسبب هذا كله، كان الإحجام عن الزواج شيئا لازما من لوازم الطريق وسالكى المذهب عند القشيرى[٤]، ولكن هذا المسلك لم يكن صنيع كل الصوفية، إذ ليس كل الصوفية بطوائفهم يجمعون عليه، فقد أكد الهجويرى على أن النكاح مباح للرجال والنساء بل وفريضة على من لايستطيع التعفف عن الحرام وهو فى الوقت نفسه سنة لمن يستطيع أن يتحمل أداء حق العيال، وبالتالى فقد ذهبت بعض طوائف منهم إلى أن الزواج واجب لدفع الشهوة، وذهبت طوائف أخرى إلى أنه لازم لإثبات النسل وليوجد الولد[٥] وهو الأمر الذى حبذه الغزالى أيضا لما جعل من النكاح ضروريا لبقاء نوع الإنسان باتصال نسله ، فضلا عما فيه من اتباع السنة[٦].

---

(١) بدوى (الدكتور عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى الهجرى ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت ١٩٧٥ م ص ١٩٨ .

(٢) السهروردى(أبو النجيب): اداب المريدين ــ تحقيق فهيم شلتوت ــ دار الوطن العربى للطباعة والنشر ــ القاهرة ــ بدون تاريخ ــ ص ١٤ .

(٣) السهروردى البغدادى: عوارف المعارف ص ١٦٥ .

(٤) القشيرى : الرسالة ج ٢ ص ٧٥١ .

(٥) الهجويرى: كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٠٧ .

(٦) الغزالى : ميزان العمل ــ مكتبة الجندى ١٩٧٥م ص ١٠٩ ــ ١١٠ .

ولأجل ذلك كله ، كان من الضرورى أن ينبه ابن باديس على خطأ الصوفية فى إعراضهم عن الزواج بزعم كمال العبادة لله تعالى لأن فيه حفظا للنوع الإنسانى بتكثير سواد الأمة والمدافعين عن الملة والقائمين بمصالح الدين والدنيا ، ولا كذلك التجرد عن الزواج أو الدعوة للتبتل ففيه مخالفة للسنة وانقطاع للنسل وخراب للعمران[1] .

ولكن بعض الصوفية ـ الطرقيين خاصة ـ فى عصر ابن باديس لم يلجأوا إلى مثل هذه الأمور البدعية فى العبادة، إلا لأنهم توهموا أن التوجه الحقيقى إلى الله لايكون إلا بهجر الدنيا بكليتها ومن ثم كان فرارهم إلى الله بحسب مازعموا. ولا كذلك الفرار الحقيقى إلى الله لأنه لايكون فرارا مشروعا ـ كما يقول ابن باديس ـ بترك الدنيا والسعى والعمل وتعاطى الأسباب المشروعة ـ لتحصيل القوت، ورغد العيش، وتوسيع العمران وتشييد المدينة[2]. وبالتالى فقد غلطوا ـ الصوفية ـ فى فرارهم إلى الله بحسب ما سلكوا فى عبادتهم، إذ الفرار الحقيقى لا يكون إلا بعبادته تعالى وطاعته على نحو ما أمر، والإنتهاء عن نواهيه على نحو ما نهى، وبغير حاجة لهجران الدنيا ، وترك الأخذ بالأسباب والسنن الكونية .

وفى تاريخ حياة بعض الصوفية ـ فى غير عصر ابن باديس، ما ينهض فى رأينا دليلا على ما وقع فيه المعاصرون لابن باديس من الطرقية، فما الحاضر إلا امتداد للماضى ونحن إذ نقرر ذلك فلأن الصوفية الحقيقية هى التى يتعين علينا أن نستقيها من وسطية الإسلام فى أصوله وفروعه. فقد ركن كثير من الصوفية إلى القعود عن العمل والسعى والحركة فى طلب

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٩٥. وانظر لابن الجوزى تلبيس إبليس ص ٢٦٤ ـ ٢٩٥. وأيضا لابن تيمية شرح كلمات من فتوح الغيب ص ١٤٠ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٩٨ .

الرزق والمعاش بدعوى أن طلب المعاش يتنافى والتوكل على الله[1]. ولهذا فالمريد لطريقتهم إذا اشتغل بالرخص والكسب فليس يجئ منه شئ[2]. ومن الغريب أن يسجل الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) لهم اجماعهم على اباحة المكاسب من الحرف والتجارات وغير ذلك مما أباحته الشريعة[3] ، ثم يجعل بعضهم من جملة أدابهم ترك الاهتمام بالرزق وقلة الاشتغال بطلبه وجمعه[4]. ولكن هذا كله، لا يمنعنا فى الوقت نفسه، من الاشادة بمسلك بعض الصوفية المحققين، الذين لم يفهموا من حياة التوجه إلى الله ما يحملهم على ترك الدنيا بكليتها، أو القعود عن العمل، أو ترك الأخذ بالأسباب، بدعوى التوكل، لأن التوكل الحقيقى على الله، لايضر المرء معه سعيه للكسب، بل لايقدح فى مقامه ولا ينقص من حاله على حد قول أبي طالب المكى[5]. فضلا عن أن طلب المعاش، والسعى فى تحقيقه راحة للنفوس، لتسكن الى ما فى يدها فقط بدلا من أن تطمع إلى ما فى يد غيرها[6] ولهذا كان الجيلانى مؤسس الطريقة القادرية صوفيا سنيا بمعنى الكلمة، لما فهم التوكل بعيدا عن هذا الفهم الخاطئ الذى وقع فيه بعض الصوفية قبله، لأن الأصل فيه ــ التوكل ــ تفويض الأمور إلى الله عز وجل، وأما الحركة بالظاهر، التى هى الكسب فلا تتنافى عنده مع توكل القلب، ومن ثم فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة[7]. بل

---

(١) الترمذى: بيان المكاسب ــ تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة ــ مكتبة المجلد العربى ــ القاهرة ــ بدون تاريخ ص ١٨٣ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٨٣ .

(٣) الكلاباذى (أبو بكر): التعرف لمذهب أهل التصوف ــ تحقيق محمود أمين النوادى ــ مكتبة الكليات الأزهرية ــ القاهرة الطبعة الثانية ص ١٠٢ إلى ١٠٣ ــ ١٩٨٠ م.

(٤) السهروردى (أبو النجيب): اداب المريدين ص ٩٤ .

(٥) المكى(أبو طالب): قوت القلوب ج ٢ ص ١٥ .

(٦) الترمذى: بيان المكاسب ص ١٥٢ .

(٧) الجيلانى (عبد القادر): الغنية لطالبى طريق الحق ج ٢ ص ١٩٢ .

إن عطاء الله السكندرى بوصفه صوفيا شاذليا (*) ، لم يفهم التوكل بعيدا عما فهمه الجيلانى من قبله لا ينافى التوكل على الله فى أمر الرزق ووجود السبب، ووجوب الأخذ به بطبيعة الحال · وسنده فى هذا قوله صلى الله عليه وسلم لو توكلتم على الله تعالى حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا ، وتروح بطانا ، ففيه كما يقول ابن عطاء الله السكندرى مايدل على الأمر بالتوكل على الله ولكن لا على نفى الأسباب بل على إثباتها لقوله تغدو خماصا وتروح بطانا[1] ·

فكل هؤلاء الصوفية المحققين مجمعون على أن مقام التوكل لا يتعارض مع الأخذ بالأسباب، أو السعى فى أمر المعاش، أو الحركة فى طلب الأرزاق · وليس فى هذا كله، ما ينقص من كمال العبادة الحقيقة لله وهو الأمر الذى يوافق فيه ابن باديس ابن القيم (ت ٧٥١هـ) لأن حقيقة التوكل عنده، لاتكون إلا بالقيام السبب ومن عطل السبب، وزعم أنه متوكل فهو مغرور مخدوع، وشأنه كمن عطل النكاح وتوكل فى حصول الولد، وعطل الحرث والبذ، وتوكل فى حصول الزرع[2]· وبالتالى فالتوكل عنده اعتماد القلب على الله وحده، ومن ثم فلا يضر صاحبه مباشرة الأسباب[3] ·

(*) انظر الدكتور أبو الوفا التفتازانى ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه وابن عطاء الله هو أول واضع لمذهب اسقاط التدبير فى صورته الكاملة فى التصوف الإسلامى وجميع مراحل الطريق الصوفى تمتد عند بداية من المجاهدات ونهاية بالمعرفة وشهود الأحدية تدور كلها مع هذا المبدأ إسقاط التدبير ـ انظر خاصة من ١٢١ ـ ١٢٣ من المرجع السابق ·

(١) ابن عطاء الله السكندرى: التنوير فى اسقاط التدبير ـ تحقيق موسى محمد على، عبد العال أحمد العرابى دار التراث العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٣ م ص ٢٦٠ ·

(٢) الجوزية (ابن قيم): كتاب الروح ـ مكتبة النور الإسلامية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٢م ص ٣٢٤ ·

(٣) الجوزية (ابن قيم): كتاب الفوائد ـ المكتبة القيمة القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٤٠هـ ص ٨٦ ·

ومفهوم الحياة الروحية بهذا الشكل، هو الذى يتفق ووسطية الإسلام بوصفه دينا جامعا للحياتين الدنيوية والأخروية، وأن الأخذ بأسباب الحياة الأولى بكليتها، لا يمتنع معه حظ صاحبها من الحياة الأخروية بحسب ما وعد الله تعالى عباده المؤمنين ورسله الكاملين ، وإذا لم تكن الحياة الروحية على هذا النحو بالذات، وكانت عند البعض من الصوفية قعودا عن العمل وانسحابا من الدنيا، وانصرافا عن الأخذ بالأسباب والسنن الكونية ، بدعوى التوكل على الله ، من غير أن يعلموا شيئا تاركين كل ذلك لمشيئة الله(1)، ففى ذلك كله إساءة ومجافاة لعقيدة الإسلام، وهو الأمر الذى وقع فيه فعلا بعض الصوفية فى عصر ابن باديس ، فحاول أن يصحح هذا المفهوم الخاطئ لحقيقة الفرار إلى الله ، أو حقيقة التوكل عليه ولذلك لم تنفصل الحياة الروحية عنده عن الأخذ بالأسباب وبالتالى كان الفرار إلى الله ، هو عين الثقة تماما فى الله فليس التوكل إذا شيئا آخر غير الثقة بالله ، مع استعمال العلل الطبيعية من أجل تحقيق غايتنا المرسومة ، واختيار الوسائل التى تبلغ بنا تحقيقها(2) . وبهذا يتسق مفهوم التوكل مع وسطية الإسلام فيكون حركة وسكونا فى وقت واحد ، حركة فى السعى نحو الأخذ بالأسباب وسكونا وثقة فى القلب بالله وحده(3) .

ثالثا : نقد طريقة الذكر ومجالسة عند الصوفية:

بيد أن مسلك صوفية الطرقية فى عصر ابن باديس ، لم يتوقف عند المظاهر السابقة، من تجويع للبدن ، وعزوف عن الزواج، واعراض عن

---

(1) متيز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ـ ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ طبعة بيروت ـ 1976 ص 43 .

(2) أمين (الدكتور عثمان): محمد عبده رائد الفكر المصرى ، ص 126 ، الإمام محمد عبده على تصحيحه فى أذهان المسلمين ص 126 ـ 128 .

(3) ابراهيم(الدكتور عبد الحميد): الوسطية العربية ـ مذهب وتطبيق ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ 1979م ص 119 ـ 220 وأيضا ص 128 .

السعى والعمل طلبا للرزق ، وإنما تعدى إلى ماهو أكثر من ذلك ، فانقطعوا إلى الخلوات ، وآثروا مجالس السماع فى حلقات الذكر ، يرددون فيها أذكارا وأورادا من صنعهم ، وكل هذه الأحزاب والأوراد عندهم مما لم يثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم إلا قليلا[1]، ولا يعيب ابن باديس على الصوفية اشتغالهم بالذكر، بما هو ذكر، إذ العبد مأمور بذكر الله ، ولكنه يعيب عليهم اشتغالهم بالذكر بصيغ من صنعهم ، مما يخالف الأذكار الشرعية ، وهى عنده تستقى من القرآن أولا ، فقد احتوى على أفضل الأذكار ، فوق أنه هو الذكر الحقيقى نفسه يضاف إلى هذا ماورد عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأذكار مما ينبغى أن تكون أذكارا للأخذين بسُنته قولا وعملا[2] ،

ولكن هذا لم يكن صنيع الطرقية لأن جماعة الطرقية ــ كما يقول ابن باديس ــ تتلوا أحزابا بها من الخلط مالا يخفى، مما يكون فى غالب الأحيان، وفى كثير من الجمل، موجبا للتوبة، مما تتضمنه من الكفر غير المقصود، مع كونه فى اعتقادهم يستحق عليه (صاحبه) أجزل المثوبات[3] ، ويأخذ

---

(١) ابن باديس: المجلد الثانى من آثاره ص ٣٨١ ــ الحزب هو مجموعة من الأذكار والأدعية وضعها الشيخ لاتباعه للذكر واستغفار الله والتوبة والانابة والثناء عليه وشكره وحمده والفرق بين الحزب والورد هو أن الورد يقرأ فى أوقات منتظمة ، فيقال أوراد النهار وأوراد الليل ، وأما الحزب فليس لقراءته وقت مخصوص ــ انظر الطرق الصوفية مصر ــ للدكتور عامر النجار ، مكتبة الانجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٧٨ ص ٨١ وأيضا انظر ما أورده، والورد كما يقول أبو طالب المكى اسم لوقت من ليل أو نهار يرد على العبد مكررا فيقطعه فى قربة إلى الله ويورد فيه محبوبا يرد عليه فى الآخر ، والقربة اسم لأحد معنيين أمر فرض عليه ، أو فضل ندب اليه، فإذا فعل ذلك فى وقت من ليل أو نهار دوام عليه ، فهو ورد قدمه يرد عليه إذا قدم ــ انظر قوت القلوب ج ١ص ٨١ .

(٢) سنقف على مفهوم الذكر وأقسامه العلمية والعملية عند ابن باديس فى الفصل الرابع الذى خصصناه للحديث عن التصوف المشروع والحياة الروحية عنده

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٩٦ .

ابن باديس على الصوفية انشغالهم الكلى بالذكر اللسانى فيأتون منه بـالآلاف، فيما يرددونه منه بأصواتهم ، وفاتهم جانب التفكر الذى هو أعظم أذكار القلب جميعها، وما الذكر اللسانى إلا إحدى وسائله ومن ثم تشغلهم الوسيلة عن المقصود ، وليس ذلك هو ما كان عليه النبى صلى الله عليه وسلم فلقد كان دائم الفكر[١]، وفضلاً عن هذا كله فإن الاستغراق فى مجالس الذكر ، بشكلها الذى يؤديه أصحابها من الطرقية ، قد يقطعهم عن مجالس العلم ، فيفوتهم بذلك ما ينبغى تعلمه من فروض الأعيان[٢] .

ولم يفت ابن باديس فى معرض نقده للذكر ومجالسه عند الطرقيين فى عصره أن يستنكر مسلكهم فى الاتيان به بأصوات عالية، وبصورة لا تليق كما يصف ابن باديس مجالسهم ـ ولتشاهد أكبر مهزلة يبرأ منها الإسلام صياح وعويل من الدار، وأذان وتكبير، وصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم، وسورة البقرة ويس وتبارك، وجمهرة وتخريج وأحزاب قادرية ومدائح، عيساوية وطيبية، وشاذلية وتيجانية[٣]، ولم يتوقف شكل الذكر عند الطرقيين عند هذا الحد وإنما ارتبطت الأذكار عندهم بحالات من الوجد العنيف فكانت صياحاً وعويلاً على نحو ما وصفها ابن باديس ، وازداد الأمر بلاءاً لما اقترن الذكر عند بعضهم بالرقص والزمر وكلها ـ كما يقول ـ اختراعات فاسدة فى نفسها ، لأنها ليست من سعى الآخرة الذى كان يسعاه محمد صلى الله عليه وسلم[٤] ،والسبب فى هذا كله ، أن أحزابهم وأورادهم وبما اقترن بها من هذه الأمور البدعية كالرقص والزمر والصياح والعول ، إنما هى من صنعهم وصنع شيوخهم المتأخرين وليست مما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم[٥] .

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من أثاره ص ١٣٧ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من اثاره ص ٩٧ .

(٤) ابن باديس : المجلد الأول من اثاره ص ٢٠١ .

(٥) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٣٨١ .

ولم يكن ابن باديس بدعا فيما أخذه على صوفية عصره فـــى مجــالس أذكارهم من بدع مستشنعة كالرقص والزمر المصاحبين لأذكارهم فقد ســبقه في ذلك الإمام محمد عبده فيما أخذه على الطرقيين فى وطنه . فمــن شــأن بعض طرق المغاربة فى عصره ــ كما يحكى عند تلميذه رشيد رضا ــ أنهم كانوا يجتمعون للذكر، ويتخذون الطبول آلة لهم وبعضها كان شكله مســتطيلا والبعض الآخر كان شكله دائريا وكلها كانت تصدر أصواتــا عاليــة، أشــبه بصوت المدفع، بشكل يصم الآذان فإذا ماقاموا للذكر ارتفعت أصواتــهم مــع أصوات الطبول، واتوا بألفاظ لا مدلول لها . وكان من عادتهم ــ كما يقــول الإمام محمد عبده ــ الإتيان بمثل هذه العادة فى مسجد الإمام الحسين، وفــى مولده[١] .

وقد أخذ بعض المصلحين المعاصرين على اتباع الطرق الصوفية شــيئا من هذا أيضا فذهب أبو المظفر الطرازى إلي أن أدعياء التصوف قد أفســدوا جوهره الأصيل، بما ابتدعوه من بدع لا صلـــة لــها بــالتصوف كــالرقص واستعمال الدف، وملابس خاصة فى حلقات ذكر الله فاقترفوا بصنيعهم هــذا جنايات نسبوها إلى الصوفية، ولكن الصوفية منهم براء على حــد قولــه[٢] . وهذا الأمر بعينه قد وقف عليه بعض الباحثين المعــاصرين فــى دراســته للطرق الصوفية فى مصر ، وهالة ما وقع عليه بصره وسمعه فــى حلقــات أذكارهم فقال: (.. وهكذا أصبحت طريقة ذكر الله تعــالى انشــادا علــى ايقاعات والحان يهتز ويتمايل على دقتها الأتباع والأدعياء، مما أساء للطــرق الصوفية اساءة بالغة وأصبحت طريقة ذكر الصوفية ثغرة ينفذ منــها أعــداد

---

(١) رضا (رشيد): تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده طبعـــة القــاهرة ١٩٣١ م ج٢ ص ١٣٤ ــ ١٣٥ .

(٢) الطرازى(أبو المظفر): الأخلاق فى الإسلام ــ الهيئة المصرية العامـــة للكتــاب ــ القاهرة ــ ١٩٨٦مص ١٣٥ وأيضا ص ١٤١ .

التصوف ..)[1] وإن كان فى لائحة الطرق الصوفية فعلا ما يمنع كل هذه المظاهر التى تشوه صورة التصوف[2] ..

فإذا مضينا إلى تاريخ التصوف ذاته، وبالتحديد إلى تاريخ كبار شيوخ الطرق الصوفية ، وجدنا أن الحاصل من ابتاعهم لايوجد له ذكر فى أقوالهم ولذلك كانت هذه الممارسات الخاطئة لمريديهم من ميل للرقص والزمر والصياح فى مجالس اذكارهم عيبا خطيرا أخذه الفقهاء من الحنابلة بصفة خاصة على المنتسبين للتصوف، ولم يفرقوا بين المحققين من الشيوخ والمدعين من الأتباع، فقد كان التصوف طريقة ابتداؤها كما يقول ابن الجوزى(ت ٥٩٧هـ) الزهد الكلى، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص[3]. ولما سئل ابن قدامة الفقيه الحنبلى (ت ٦٢٠هـ) عن حكم الدين فيمن يتواجد ويرقص فى حاله ومحبته لله تعالى، كان جوابه أن فاعل هذا مخطئ، ساقط المروءة والمداوم على هذا الفعل مردود الشهادة فى الشرع غير مقبول القول، وأما ما يدعيه بأن ذلك بفعل محبته لله تعالى فيمكن

---

(١) النجار (الدكتور عامر): انظر: الطرق الصوفية فى مصر ٥٥ وأيضا ص ٦٥ .

(٢) انظر الباب الخامس من لائحة الطرق الصوفية ــ (فى أمور عمومية)ــ المادة الثانية فقد جاء فيها ما يحرم مثل هذه الأمور بحيث يبعد عن الطرق الصوفية كل من اتصف بأعمال مناقضة للأعمال والآداب الشرعية ــ كضرب الجسم بالسلاح أو أكل الحشرات والهوام أو دوس الأنام بالانعام ونحوها والذكر بهيئة الرقص والتخبط وعدم استكمال الحروف فيه وانشاد الأغانى المخلة بالآداب ــ واقامة الزوار فى الأضرحة ونحو ذلك ــ ،وقد نصت المادة الثالثة من نفس الباب على هيئة الذكر الصوفى فقررت أن يكون الذكر الصوفى عبارة عن ذكر الله وتمجيده صريحا قياما أو قعودا مع الخشوع والوقار وبحضور أحد الخلفاء المجازين من شيوخهم ــ انظر ص ٣٢٣ ضمن الملاحق التى أوردها الدكتور فاروق مصطفى فى كتابه: الموالد دراسة العادات والتقاليد الشعبية فى مصر .

(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦١ .

غير مقبول القول، وأما ما يدعيه بأن ذلك بفعل محبته لله تعـــالى فيمكـــن أن يكون محبا لله مطيعا له فى غير هذا[1] .

وقد ذهب السكسكى الفقيه الحنبلى (ت ٦٨٣ هـــ) الـــى أبعـــد ممـــا ذهب إليه ابن قدامة ، لما أخرج الصوفية من دائرة أهل السنة والجماعـــة ، لأن فى اقوال بعضهم مايؤذن بالحلول ومسلك الباطنية من ناحيـــة . ولأنـــهم من ناحية أخرى قد خرجوا عن أحكام الشرع بما يفعلون فى أذكـــارهم مـــن الرقص والتصفيق وغير ذلك، وبزعم أن ذلك عبادة وقربة إلى الله [2] .

وواقع الأمر أن الصوفية الأوائل أيضا قد استنكروا ذلك تماما فقد جعله الطوسى – الرقص – من زلات الصوفية ومـــن أغـــاليط أفعالـــهم [3]. وزاد الهجويرى على ما قاله سابقة بأنه ليس له أصل فى الشريعة والحقيقـــة مـــن حيث أنه باتفاق جميع العقلاء كما يقول الهجويرى لهو حيـــن يكـــون جـــدا، ولغو حين يكون هزلا ولهذا لم يمدحه أحد من المشايخ ولم يغل فيه أحد علـــى حد قوله [4]. ولكن الهجويرى جعل للقلوب رقصها حين تصدق فى ســـماعها، وفى هذه الحالة فما يظهر منها لايمثل فى نظره رقصا، لأنه بغير تمـــايل ولا دبيب قدم، بل هو صهر للروح على حد قوله[5]. ولكن الجيلانى – بوصفـــه صوفيا ســـنيا – لم ير الأمر كذلك، إذ السماع والرقص عنده من الأمـــور

---

(١) ابن قدامة : ذم ما عليه مدعو التصوف والغناء ــ ضمن مجموعة رسائل أخرى لغير المؤلف ــ طبعة المطبعة السلفية ــ القاهرة١٢٩٦ هـــ ص ٥٦ .

(٢) السكسكى (عباس بن منصور) البرهان فى معرفة عقائد الأديان – تحقيـــق خليـــل احمد ابراهيم الحاج دار التراث العربى – القاهرة – ١٩٨٠م ص ٦٦ وما قبلها .

(٣) الطوسى (السراج) : اللمع ص ٥٣٠ .

(٤) الهجويرى : كشف المحجوب ج ٢ ص ٦٤٣-٦٦٤.

(٥) المصدر السابق جـــ ٢ ص ٦٦٥ .

التى لاينبغى أن يقف عندها كثيرا مريد طريقته (١)، من حيث إن السماع الحقيقى عنده هو كلام الله ولو صدق المريدون فى سماعهم لما انزعجت قلوبهم وجوارحهم بغيره وكذلك الشأن فى الحديث، ولكنهم تركوا كل هذا ووقفوا - كما يقول الجيلانى - مع القوال والأشعار التى تثير الطبيعة وتهيج ثائرة العشاق (٢) ولم يختلف الشاذلى عن الجيلانى فى هذا الصدد . فقد استنكر السماع لغير كلام الله، والإنصراف إلى غيره (٣). وعلى أية حال، فقد بات واضحا أن ماوقع فيه بعض أدعياء التصوف، وأتباع بعض الطرق الصوفية من أمور بدعية فى مجالس أذكارهم، كالرقص والزمر وما أشبه ذلك، لم يكن له سنده فى أصول الطرق الصوفية لدى مؤسسيها من الصوفية كالجيلانى والشاذلى . ولكن هذا لم يمنع ابن باديس من أن يتصدى وهو على حق فيما فعل لكل هذه الأمور - من البدع العملية عندهم . وإن كان الأخطر منها هو البدع الإعتقادية فهذه بالذات قد التصقت فى أذهان الطرقيين بمفهومهم عن الولاية ولذلك ننتقل إليها، لنرى موقف ابن باديس منها، فى ضوء ما وقع من الطرقيين فى عصره .

---

(١) الجيلانى (عبد القادر) : الغنية لطالبى طريق الحق جـ ٢ ص ١٦٧.

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ص ١٨٠.

(٣) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٢٤٦. وإن كان هذا لايمنع بطبيعة الحال من أن بعض الطرق الصوفية كالطريقة المولوية التى تنسب إلى جلال الدين الرومى الصوفى الفارسى (ت ٦٧٢ هـ) تفسح المجال لظاهرة الإنشاد والرقص فى أذكارها ، انظر :

John (B.N) : Man's Religious New York, 1963; p.757.

وانظر بخصوص هذه الطريقة الدكتور ابو الوفا التفتازانى - مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٧٤. وأيضا انظر للدكتور محمد مصطفى حلمى - الحياة الروحية فى الإسلام - القاهرة - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٤ م ص ١٩٣ حيث ذكر أن اتباع الطريقة المولوية من الدراويش هم أوسع الصوفية أفقا وارقاهم عقلا وأكثرهم تسامحا . وانظر أيضا لشاخت - تراث الإسلام ص ١١٨ - ١٢٠ .

رابعا : نقد مظاهر الغلو فى الولاية عند الصوفية :

ومن المهم أن نوضح منذ البداية، أن نقد ابن باديس لصوفية عصره فى مسألة الولاية لاينصب على الولاية ذاتها، كمرتبة من مراتب الترقى الروحى - فذلك ثابت بالنصوص القرآنية والحديثية. ولكن نقده يتوجه فى أغلبه حول المظاهر التى أضفوها على فكرة الولاية أو بالأحرى جعلوها من لوازم أوليائهم . فإن كثيرا من الصالحين رحمهم الله - كما يقول ابن باديس - قد شيدت عليهم القباب ، ونذرت لهم النذور، وقصدوا لقضاء الحوائج، ودعوا فى المهمات، وكان ذلك مما أحدثه المحدثون بعدهم ... [1]. ومعنى هذا أن ماحصل من مظاهر بدعية، هى فى رأى ابن باديس من جانب الأتباع لا الأولياء . ولهذا فقلما يكون هناك وليا صالحا أو فقيها فاضلا، إلا وهو محاط بالخرافات على حد قوله [2] . ومما له دلالة فى قول ابن باديس، هو أن هذه المظاهر البدعية التى اقترفها أتباع الأولياء من طرقية عصره، هى من وضعهم لا من وضع شيوخهم . الأمر الذى يعنى أن ابن باديس لايهاجم الأولياء فى ذواتهم وإنما يهاجم الأدعياء فى مسلكهم حيال أوليائهم ."فاللوم اذا يقع على الأتباع لا على الشيوخ من الأولياء الصالحين، فهم براء من إثم ذلك كله، وإنما يكون إثمه على فاعليه على حد قوله [3] .

والواقع أن انتشار الطرقيين فى الشمال الأفريقى بصفة عامة وفى الجزائر موطن ابن باديس بصفة خاصة، قد وجد أرضا خصبة لذيوع اعتقاداتهم الخاطئة فى حق أوليائهم. وربما ضاعف من هذا الأمر غياب التعليم الدينى الذى يوضح حقيقة دين الإسلام، ويبلور أصوله فى صفاتها ونقائها [4]. ويصور ابن باديس حال وطنه الجزائر وحال غيرها من بلاد

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٩٣.
(٢) المصدر السابق : ص ٣٢٨ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٩٣.
(٤) انظر الفصل الأول من هذا البحث .

المسلمين بما وقع فى أذهانهم من مظاهر بدعية فى حق أوليائهم فيقول (...فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين تجد السواد عظم من عامتنا ، غارقا فى هذا الضلال وتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات يسألونهم حوائجهم من دفع الضر ، وجلب النفع وتيسير الرزق وإعطاء النسل وإنزال الغيث ، وغير ذلك مما يسألون) [١].

وخطورة مثل هذه الإعتقادات الراسخة فى عقول الأتباع من الطرقيين، أنها لم تقتصر عليهم فقط، وإنما سرت إلى عقول غيرهم من العوام، فكانت بلاء على العامة وأشباههم . وكلها إنما رسخت فى عقول الجميع لأنها (...البت على الجزم -بأنه الولى-ممن أكرمه الله، وأنه من أهل الجنة) [٢].

وليست هذه المسألة بالشئ الهين، فقد ارتبطت فكرة الولاية كمرتبة روحية رفيعة بكثير من المظاهر التى أخرجتها عن حدودها المرسومة فى القرآن بوصفه كتاب المسلمين ، ومن المؤسف أن سجلها البعض من المستشرقين ، كما فعل بطروشوفسكى على أنها إحدى الظواهر التى تميز الإسلام كدين ، وأن شيوع تقديس الأولياء وزيارتهم فى مقابرهم وتقديس مزاراتهم ، من الأمور التى يشترك فيها المسلمون جميعا ، سواء أكانوا من أهل السنة أو الشيعة[٣]، ولكن الباحث لأمانته العلمية سرعان ماعترف بأن شيئا من هذا كله لم ينص عليه فى آيات القرآن نفسه [٤] .

ولعل ماسبق أن قرره بطروشوفسكى وماوقف عليه ابن باديس فى وطنه من مظاهر تقديس غير عادى للأولياء فى حياتهم وبعد مماتهم هو الذى

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٩٠.

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٥٨ .

(٣) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران - قدم له وترجمه وعلق عليه الدكتور السباعى محمد السباعى - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٢ ص ١٧٧ .

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة - وانظر أيضا ص ١٨٠ - ١٨٢ .

جعله معنيا بتوضيح حقيقة هذه المظاهر كلها. وخاصة أن الدين الإسلامي إنما ينبغي أن يؤخذ عنده عقيدة وسلوكا من القرآن والسنة. فهما الميزان العدل للحكم في هذه المسائل كلها، من أجل الحفاظ على صفاء عقيدة الإسلام من ناحية، وسلامة عقول المسلمين لينصرفوا إلى العمل والأخذ بأسباب الترقي في الحياة من ناحية أخرى.

فمن هذه المظاهر التي أخذها ابن باديس على الطرقيين في عصره توجههم بدعائهم لأوليائهم سواء في حياتهم أو بعد مماتهم فقد كان ما يتردد في أدعيتهم أو يسمع من دعائهم هو قولهم بربي والناس الملاح، وهذا من دعاء غير الله ... [1]. وقد ذاعت هذه الأدعية على ألسنة السواد الأعظم من الجزائريين كما ذاعت كلمات أخرى مثل بربي والصالحين، وكلها من كلمات الشرك . ومما ضاعف من خطورة هذه الظاهرة أنها صارت مألوفة ومتداولة بين الجميع حتى لقد شب على هذه الكلمات ونحوها الصغير والكبير، وبصورة استحال معها النهي والتغيير [2] .

وكان لزاما على ابن باديس أن يبين حقيقة هذه المسألة ولذلك فقد بدأ بتعريف الدعاء وهو عنده النداء لطلب شئ من المدعو وهو ضرب من العبادة أو هو مخ العبادة [3] . وينبني على ذلك أن من حق الله تعالى على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ولا يدعون معه أحدا فمن دعا مع الله غيره فقط أبطل بالتالي حق الله، وبالتالي فقد هدم عبادته لله على نحو ما أمره أن يعبده [4]. وعلى ذلك فمن دعا غير الله فقد عبده . ولا يغير من الأمر أن هذا الداعي لايسمي دعاءه لغير الله عبادة، فالحقيقة لاترتفع بعدم

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٧٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني ص ٢٤٤ – ٢٤٥ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني ص ٢٨٧ .

(٤) ابن باديس : المجلد الأول ص ٤٦٩ .

التسمية لها باسمها - كما يقول ابن باديس وتسميته لها بغير اسمها، والعبرة بتسمية الشرع [1].

وتلمح تطابقا بين ابن باديس والإمام الشوكانى (ت١٢٥٠هـ) فالدعاء عند الأخير هو فى أصله طلب لحصول الخير أو لدفع الضرر ولا فرق بين أن يكون المدعو من دون الله حجرا أو شجرة أو ملكا أو شيطانا، كما يفعل الجاهلون، وبين أن يكون إنسانا من الأحياء أو الأموات، كما يفعل الكثير من المسلمين. وعلة ذلك عند الشوكانى أن الشرك ليس مجرد إطلاق بعض الأسماء على المسميات، وإنما هو أن يفعل المرء شيئا يختص به الله وحده[2]. فالدعاء لغير الله إذا شرك عند الشوكانى وابن باديس ولهذا فقد ألح الأخير على أن من دعا مخلوقا مع الخالق، فقد أشرك. وبالتالى فقد راح يحذر كل مسلم فى وطنه ألا يتعلق بمثل أدعية الطرقيين وأن يدعو الله وحده، ولا يدع معه أحدا [3] وابن باديس فى نفيه الدعاء لغير الله، إنما ينطلق من عقيدة التوحيد الخالص الذى هو أصل الإسلام الأصيل، ومن حيث حرصه أيضا على أن يحققها المسلم اعتقادا وعملا، فلا انفصام بين الإعتقاد والعمل أو السلوك فى دين الإسلام.

ولهذا كان ولابد أن يحرص ابن باديس على أن يخلص قلوب وعقول المسلمين فى وطنه وغير وطنه. من التعلق بغير الله، لأن غير الله لايملك لهم فى حقيقة الأمر نفعا ولا ضرا. وفى القرآن تصديق لذلك لقوله تعالى:

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول ص ٤٧٠ .

(٢) الشوكانى : الدر النضيد فى إخلاص كلمة التوحيد - ضمن مجموعة الرسائل السلفية خاصة بالشوكانى - مكتبة ابن تيميه - القاهرة - طبعة مصورة ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م ص ١٨ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من أثاره ص ٩٩ وأيضا المجلد الأول من أثاره ص٤٧٢.

"والذين يدعون من دون الله لايخلقون شيئا وهم يخلقون [١] أموات غير أحيـاء ومايشعرون أيان يبعثون " [٢] وقوله تعالى: "قل ادعو الذين زعمتم من دونـه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا " [٣]. ولكن ابن باديس لم يمنع فى الوقت نفسه أن يطلب المرء من ولى صالح أن يدعو له، شريطة أن يكـون ذلك فى حياة الشيخ، وأن يكون مايطلبه الداعى منه، مما يدخل تحت مشيئته. وليس فى هذا تناقضا من ابن باديس لأن الولى الصالح إذا دعا لمن طلب منه الدعاء فإنما يدعو الله من واقع أعماله الصالحة. ويدعوه أيضـا مـن واقـع طاعته هو وإخلاصه فى عبادته [٤] وفى السنة ما يؤيد ذلك [٥] .

والحق أن كبار الأولياء أو المحققين من الصوفية كالإمـام الرفـاعى والإمام الجيلانى يؤكدان مثل هذه الأمور، بل ويمنعان أيضا أتباعهم مـن أن يتوجهوا بدعائهم لغير الله ، بل إن الإمام الرفاعى (ت ٥٧٨ هـ) نفسـه يقول لواحد من مريديه (أيش أنا حتى أدعو لك مامثلى إلا كمثل ناموسة علـى الحائط، لاقدر لها، حشرت مع فرعون وهامان وقارون [٦].

---

(١) سورة النحل الآية ٢٠ .

(٢) سورة النحل الآية ٢١ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٥٦ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٤٥ .

(٥) روى عن ابى الدرداء أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : مامن عبد مسـلم يدعـو لأخيه بظهر الغيب إلا قال الملك ذلك بمثل - انظر باب فضل الدعـاء للمسـلمين بظهر الغيب - صحيح مسلم - المجلد الثانى ص ٤٨٥ - ٤٨٩ .

(٦) الرفاعى : البرهان المؤيد تحقيق صلاح عزام - دار الشـعب القـاهرة - ١٩٧١م ص ٤٦ - ٤٧ وأيضا ص ٧٢ ، والإمام الرفاعى هو أبو العباس احمد بن الحسـن على الرفاعى نسبه واصله من المغرب وسكن البطائح بقرية يقال لها ام عبيـد فتـح العين وأما الرفاعة فنسبة الى رفاعة رجل من المغرب والبطائحى قرى مجتمعة فـى وسط الماء بين أواسط البصرة بمشهورة بالعراق. انظر طبقات الأولياء لابن الملقـن ص ٩٣ - ١٠١ .

ولكن الطرقيين زادوا أمورا أخرى، فاعتقدوا اعتقادا جازما قدرة أوليائهم على الشفاعة لهم عند الله، ومن ثم توسلوا لهم بهم فى حال حياتهم وبعد مماتهم . وهو الأمر الذى بالغ فيه بعضهم فكانوا يزعمون .. أن فلانا مات فى رتبة كذا، وحصل عند الله على منزلة كذا ثم زادوا على هذا، فيزعمون أن فلانا يشفع لأتباعه ويعديهم على الصراط أو يجعله فى بطن أمه ويمر به، وأنه يحضر لهم عند الموت، ويحضر لهم عند السؤال، ويكون معهم يوم القيامة .. (١) . ولم يسق ابن باديس هذه الإعتقادات الغالية فى حق الأولياء من جانب أتباعهم جزافا، لولا أن ماشاهده قد هاله إلى هذا الحد. بل إن الحاصل فعلا أن بعض شيوخ الطرق الصوفية قد قال بمثل هذه الأمور المخالفة للعقيدة. فقد سجل شيخ الطريقة التيجانية أنه رأى النبى يقظة لامناما، وأنه قال له (.. كل من أحسن عليك بخدمة أو غيرها وكل من أطعمك،يدخلون الجنة بلا حساب ولا عقاب فسألته لكل من أحبتى، ولكل من أحسن لى بشئ، ومن أطعمنى طعامه كلهم يدخلون الجنة بغير حساب ولا عقاب. وسألته لكل من أخذ عنى ذكرا، أن يغفر لهم ذنوبهم ماتقدم منها وما تأخر، وأن يرفع الله عنهم محاسبته على كل شئ، وأن يكونوا آمنين من عذاب الله من الموت إلى دخول الجنة، فقال صلى الله عليه وسلم - بحسب ما نقول - ضمنت لهم هذا ضمانة لا تنقطع حتى تجاورنى أنت وهم فى عليين(٢).

قد نقلت هذا النص على طوله، لأبين من خلاله ما وقع فيه بعض شيوخ الطرق فى عصر ابن باديس من أمور بدعية فى الاعتقاد من شأنها أن تسكن فى عقول وقلوب مريديهم، فتفسد عليهم عقيدتهم، وهو الأمر الذى كان

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٥٨ .

(٢) على بن حرازم : جواهر المعانى فى فيض التيجانى ج ١ ص ٩٧ نقلا عن عبدالرحمن الوكيل فى كتابه هذه هى الصوفية ص ١٢١ - ١٢٢ .

لابد لابن باديس أن يتصدى له ويصححه حرصا منه على سلامة العقيدة وحفظا للعمل بمقتضى أصولها فقد رأى فى كل هذه الأمور مبالغة لبعض الشيوخ فى مكانتهم، وتزكيتهم لأنفسهم بغير ماهو حق لها على الله، إذ كيف يضمن هذا الشيخ أو غيره من الأولياء أن يعدى أتباعه على الصراط المستقيم بغير أعمالهم الصالحة وكيف يضمن شيخ التيجانية لأتباعه ألا يحاسبهم الله على ما اقترفوه من ذنوب، وكيف يضمن لهم الجنة بعد ذلك،وعلى أى شئ يكون الضمان ؟؟ فهذا الصوفى وأمثاله ... لايجوز له أن يضمن على خالقه . ومن أذنه شيئا، وإذا كانت الشفاعة - كما يقول ابن باديس - والتى هى طلب منه، لاتكون إلا بإذنه، فكيف الضمان الذى هو الزام على القطع ... (١) .

ويستشهد ابن باديس على مايقول بما ورد فى السنة، فقد روى مسلم فى صحيحه أن ربيعة بن كعب الأسلمى قال كنت أبيت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتيته بوضوئه، فقال لى سل ؟ فقلت أسألك مرافقتك فى الجنة ،فقال لو غير ذلك ؟ قلت هو ذلك فقال فأعنى على نفسك بكثرة السّجود . ويعلق ابن باديس على هذا الحديث بقوله (لما سأل هذا الصحابى وعده بالدعاء، وأرشده إلى العمل الصالح، وهو كثرة السجود، ولم يقل له النبى صلى الله عليه وسلم أنى ضامن لك ذلك،ولا أنت مضمون، ولا أنت فى ضمانى)(٢). على أن كل هذه الأمور التى وقع فيها بعض شيوخ الطريقة التيجانية، فى عصر ابن باديس، لاتنسحب على مؤسسى الطرق الصوفية الكبار كالشاذلى والجيلانى ـ وهما من الطرق ـ التى كانت منتشرة فى الشمال الأفريقى وليس أدل على ذلك من أن الجيلانى شيخ الطريقة القادرية ومؤسسها، قد نهر واحدا من مريديه لما طلب الإغاثة

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من أثاره ص ٢٨١ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من أثاره ص ٢٨١ .

منه،فكان جوابه له استغث بالله وحده، واستعن به وحده [١]. وهو نفس مسلك الإمام الرفاعى من بعده ،لما أوصى أتباعه ألا يستغيثوا بعباد الله وأوليائه، ولايشهدوا المعونة والإغاثة منهم، لأن ذلك شرك [٢].

ولكن مظاهر الطرقيين المعاصرين لابن باديس، فى تقديسهم الزائد لأوليائهم قد وصلت إلى حد الإعتقاد تماما فى قدرتهم على مالا يقدر عليه غيرهم. وبالتالى فليس من المستغرب إذا أن يعيد الأتباع تكريمهم -الأولياء- بعد الممات، فيشيدون لهم الأضرحة والتى تعلوها القباب رمزا لحبهم، واعتقادا بعلوهم عن غيرهم من الأموات [٣] ولو توقفوا عند هذا الحد لهان الأمر ولكنهم كانوا يداومون على التوجه لقبور أوليائهم طالبين منهم قضاء الحوائج والمطالب،وسائلين دفع البلايا والمصائب. ولا غرابة أيضا أن يقفوا أمام قبورهم فى خشوع وخضوع تامين ولا فى أن يقدموا لهم النذور، وإنما الأدهى من ذلك كله أنهم كانوا يستثيرون حميتهم (... بأنهم خدامهم وأتباعهم، فكيف يتركونهم وقد يهددونهم - كما يقول ابن باديس - بقطع الزيارة وحبس النذور ...) [٤] وبالطبع إذا لم تتحقق للأتباع حوائجهم،وإذا لم ترفع عنهم مصائبهم ،وإلا فما جدوى النذور !!.

وبدهى ألا يقبل ابن باديس مثل هذه الأمور البدعية، فهى عنده تفسد العقيدة وتنافى السلوك، من حيث إن كل بدعة فى الاعتقاد يظهر أثرها ولاشك فى السلوك أو العمل. وهو فى ذلك ليس بدعا بين المصلحين قدامى ومحدثين. فإن الولاية -وإن كانت ثابتة فى أصول الدين ونصوصه - إلا أن مثل هذه الأمور فى حق الأولياء تفسد العقيدة كما يرى أغلب المصلحين بل

---

(١) الجيلانى : الفتح الربانى - طبعة البابى الحلبى - القاهرة ١٩٧٩ .

(٢) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٧٢ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٩٠ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٢٩٠ .

والفقهاء القدامى الغيورين على صفاء العقيدة، وبالتالى فهذه البدع وغيرها، تقدح فى مجال الإيمان بل وفى بعض حقائقه على حد قول ابن تيميه(١). ومن ثم فقد مضى ابن القيم على نهج سلفه،فنهى عن كثرة التردد على قبور الصالحين، طالما ارتبطت الزيارة بالتضرع لهم، أو الإستشفاع بهم أو التوسل بحقهم أو ذواتهم(٢). ولم يخرج ابن عبد الوهاب عنهما هو الآخر - بوصفه أيضا امتدادا لدعوتهما - فأنكر مثل هذه الأمور البدعية بوصفها شركا فى حق الله. فلا يجوز النذر ولا الذبح لغيره (٣). فقد ورد فى صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لعن الله من ذبح لغير الله ولعن الله من أوى محدثا ولعن الله من لعن والديه ... الخ الحديث (٤). ولكن الحق يقتضى القول أيضا، أن ما جعله ابن باديس وابن تيمية وابن القيم شركا فى الاعتقاد، وبدعة فى العبادة ،كزيارة قبور الأولياء والتمسح بأعتابها، هو من الأمور التى لايقبلها كذلك الصوفية المتقيدون بالكتاب والسنة بل إن المتأخرين منهم، لايقبلونها كذلك من حيث إن عدم تقبيل أضرحة المشايخ أولى من تقبيلها، لكون النبى كما يقول الشعرانى- لم يثبت عنه أنه قبل شيئا من قبور إخوانه الأنبياء، ولا بلغنا أنه صلى الله عليه وسلم أقر أحدا على ذلك(٥).

---

(١) ابن تيمية : رسالة التوبة - ضمن مجموعة الرسائل - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - القاهرة المؤسسة السعودية للنشر - الطبعة الثانية ١٩٨٤ م المجموعة الأولى ص ٢٧٣ .

(٢) الجوزية (ابن قيم) : الداء والدواء - مطبعة المدنى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٣ م ص ٢٣ .

(٣) ابن عبد الوهاب (محمد) : مجموعة الفتاوى والرسائل والأجوبة تقديم عبدالله حجاج - دار الوحى - القاهرة - ١٩٧٩ م - الرسالة الخمسون ص ١٤٧ - ١٤٨ . ولمزيد من التفاصيل حول موقفه من هذه المسائل وغيرها عند الصوفية انظر - للدكتور آمنة نصير: الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه فى مباحث العقيدة - دار الشروق - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٣م ص ٢١٤٩ -١٨٦

(٤) صحيح مسلم : جـ ٢ ص ٢١٨٧ .

(٥) الشعرانى : تنبيه المغترين وبهامشه كتاب الكشف والتبيين للإمام الغزالى - طبعة البابى الحلبى - القاهرة - بدون تاريخ ص ١٢٢ .

وبسبب كل هذه المظاهر البدعية فى العقيدة والسلوك، استقر فى أذهان الأكثرين من المسلمين، أن للأولياء كرامات واجبة لهم وأنه محال أن يكون الإنسان وليا ،بغير صدور مثل هذه الأمور منه. وترتب على هذا الاعتقاد مبالغة أتباع الصوفية فى تقدير مكانة أوليائهم فى حياتهم وبعد مماتهم ،بل أن كثيرا من الأتباع ينسبون أحيانا لشيوخهم من الكرامات، ماهم فى غير حاجة لها . وما ذلك إلا لحسن استقامتهم وطاعتهم لله على مقتضى الأمر والنهى الشرعيين (*) . ومن أجل ذلك حذر ابن باديس أبناء وطنه وغير وطنه من المسلمين من عقيدة الجزم بالكرامة والجنة ،لغير من نص عليهم المعصوم صلى الله عليه وسلم، بل لاينبغى لمسلم قط أن يجزم بالكرامة لأحد وإن كان عظيما (١) . فإبن باديس إذا لاينكر كرامات أولياء الله

(*) انظر شيئا من هذا مما أوردته كتب المناقب والطبقات من كرامات لابن عطاء الله السكندرى وهو من كبار صوفية الطريقة الشاذلية وذلك فيما سجله أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه (ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه) ،ص ٦٩ الى ٧٩ وقد حدد موقفه فى هذه المسألة ومبالغة بعض كتاب كتب الطبقات فى ذكر بعض الكرامات والخوارق بشكل يشوه صورة التصوف الصحيح ص ٧٩ ،وانظر ايضا مثل هذه الكرامات ، مانسب إلى ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) فيما أورده الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه ابن الفارض والحب الإلهى - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧١ م ص ٧٢ وما بعدها .

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٥٨ - ٢٥٩ - وانظر بصدد اعتقاد أهل السنة والجماعة فى مسألة الكرامات وصدورها عن الأولياء كمنة من الله لهم لحسن تقواهم واستقامة أحوالهم : البيهقى الإعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - ١٩٨٤م ص ١٨٩ ١٩٥ وأيضا انظر لابن تيمية الفقيه الحنبلى العقيدة الوسطية - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة الطبعة السابعة - ١٣٩٤هـ ص ١٩ . بالإضافة أيضا الى [illegible] فى مصنفات الصوفية فى هذه المسألة على سبيل المثال انظر : اللمع [illegible] الطوسى [illegible] ٥٣٦ - ٥٣٧، وأيضا الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف [illegible]

شأنه شأن السلف الصالح أهل السنة والجماعة. لكنه خشى أن يرتبط فى أذهان عامة الناس حدوث مثل هذه الأمور من كل المنتسبين للصوفية ،ومن ثم ينصرفون إليهم على اعتقاد منهم أن كل أمورهم ستكون مجابة بفضل كراماتهم، وبالتالى يركنون إلى البطالة والكسل. بينما يريد ابن باديس تسخير كل الجهود والسعى إلى العمل والجهاد لمقاومة الإحتلال الفرنسى دفاعا عن العقيدة والوطن وذلك لايجئ عنده بالكرامات وإنما يجئ بالعمل والجهاد والأخذ بالأسباب وتوحيد كل الطاقات فى الأمة.

وعلى أية حال فكبار شيوخ الصوفية لايعولون كثيرا على الكرامة وإنما المصيبة تجئ من أدعياء التصوف أو بعض الأتباع منهم والذين لايتقيدون بمسلك شيوخهم ،لأن غاية همهم هو إضفاء هالات التقديس على أوليائهم، ومحاولة إثبات بعض الكرامات لهم، فشغلوا أنفسهم بهذا بينما مثل هذا الأمر لم يكن شغل شيوخهم الأخيار، وهذه الظاهرة التى سجلها ابن باديس على صولية عصره،هى بعينها مالاحظه كذلك بعض الباحثين المعاصرين فقد وجد أن الكثير من أتباع الأولياء حريصين على إضافة الكثير من الكرامات الحسية لشيوخهم حتى لو أدى بهم الأمر إلى اختلاق القصص التى تدل على استمرار صدورها منهم بعد وفاتهم [1]. بيد أننا لو ولينا وجهنا شطر الصوفية المتقيدين بالكتاب والسنة لم نجد شيئا من هذا كله فى احتفائهم بمثل هذه الكرامات الحسية الخارقة، والتى نسبها البعض إليهم بحق أو بغير حق . فليست كل الكزامات خرقا للعادة ولا مشيا فى الهواء ولا غير ذلك، فكلها وغيرها ليست مما يرفع الصوفى فى درجته عند ربه أو عند الناس، وإنما الذى يرفعه عند الحق تعالى فى رأينا هو استقامته، وعند الخلق حسن

وأيضا الهجويرى كشف المحجوب -- الجزء الثانى ص ٤٥٢ - وأيضا الحكيم الترمذى - معرفة الأسرار ص ٨٥ .

(١) مصطفى (دكتور فاروق احمد) : الموالد - دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ص ٥ ،وأيضا ص ١٠٣ - ١٠٤ .

معاملته لهم وإرشادهم إلى علم وصل اليه . والدليل على هذا أنه قيل لبعض الصوفية أن فلانا يمشى على الهواء فقال عندى أن من مكنه الله فى مخالفة هواه، فهو أعظم من المشى على الهواء (١) .

فالمهم إذا ليس صدور الكرامات عن الولى، بوصفها فضلا من الله له بسبب استقامته، وبغير طلبه، وإنما الأهم هو حياة الولى من جهة استقامته، فبها ينال الكرامة، ولهذا فمن ظهرت عليه الكرامات بسبب الإستقامة فهو صفى ولى، ومن أتى بخرق عادة بلا عبادة ،فهو شيطان غوى (٢) وليس فى هذا غرابة فقد تحصل الكرامة بسبب الإستقامة وقد تحصل بغيرها، ولهذا لم يجعلها - الصوفية - شرطا واجبا لمكانة الولى، إذ قد يُنالها الممكور أيضا على حد قول ابن عربى (٣). وهو مايتفق فيه أيضا مع السهروردى البغدادى معاصره (٤).

وفضلا عن هذا كله ، فكبار الصوفية من شيوخ الطرق الصوفية لايسعون للكرامة سعيا ، وإنما يسعون إلى تحقيق كمال عبادتهم واستقامتهم فى كل أحوالهم مع الله باطنا وظاهرا . ولذلك فابن عطاء الله السكندرى - بوصفه واحدا من كبار صوفية الطريقة الشاذلية - لم يعول على حصول الكرامات الحسية الخارقة كدليل على مكانة صاحبها عند الله . وإنما يعول

---

(١) القشيرى : الرسالة جـ ١ ص ١٨٤ .

(٢) أبو المواهب (جمال الدين) : قوانين حكم الاشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الأفاق - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦١ - القانون الثالث عشر ص٦٢.

(٣) ابن عربى : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة - ١٩٦٥م ص ٥١ ويلح ابن عربى على ضرورة ارتباط الكرامة بالاستقامة،انظر الفتوحات المكية - المجلد الثانى ص ٣٨٩ وفى التفرقة بين الكرامة والمعجزة عنده انظر نفس المجلد من ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(٤) السهروردى : عوارف المعارف ص ٢١٩ .

على الكرامات المعنوية،لأنها أفضل ومن هذه الكرامات المعرفة التامة بـــالله والخشية له ودوام المراقبة وصدق التوكل عليه [١]. فابن عطاء الله يحــذو إذاً حذو شيخه الشاذلى مؤسس الطريقة فالكرامة عنده علـــى نوعيــن : أولـــهما كرامة الإيمان،وتحصل بمزيد الإيقان وشهود العيان، وثانيهما كرامة العمـــل على الإقتداء والمتابعة ومجانبة الدعوى. ومن تحصل له هاتين الكرامتين،ثـــم يشتاق إلى غيرهما، فهو عبد مفتر كذاب وذو خطأ فى العلم والصواب علـــى حد قوله[٢].

وإذا كانت كل هذه الآراء السابقة،هى حقيقة موقف أغلـــب الصوفيـــة المحققين من مسألة الكرامة، فإن مايحصل من اتباعهم،هو الذى جعـــل هـــذه المسألة واحدة من المسائل التى أولاها ابن باديس عنايته فلم ينكرها، وكـــان فى الوقت ذاته حريصا على ألا يجعل هذه المسألة شرطا لازما للصوفيـــة . وهذا أمر صحيح ، فى رأينا وعلى غاية من الأهمية، فقد صارت الكرامـــات هي شغل الناس الشاغل فى علاقتهم بأوليائهم وارتبطت مكانتهم عندهم بـــها، فصارت تزيد وتنقص فى عيونهم - الأتباع - بحصول مثل هـــذه الأمـــور منهم . وهو الأمر الذى فطن إليه الأستاذ الإمام محمد عبده، لما وجد النـــاس فى أيامه مشغولين بمثل هذا الأمر حتى ظنوا الكرامات وخوارق العادات مـــن ضروب الصناعات، بل وتنافس فيها الأولياء وتناحروا، وهو الأمر الذى يـبرأ منه الله ودينه وأولياؤه وأهل العلم أجمعون على حد قوله [٣].

ومهما يكن من الأمر، فإن شيوع فكرة الإعتقاد الزائد بالكرامات بيـــن العوام، إلى هذا الحد الذى يصوره الإمام محمد عبده فى مصر، والإمام ابـــن باديس فى الجزائر، هى من الأمور التى لايعيرها شيوخ الطـــرق الصوفيـــة

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ١٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٣) عبده (الإستاذ الإمام) : رسالة التوحيد ص ١٨٢ .

قديما أهمية، وحاليا فإن استاذنا الدكتور التفتازانى يراها من الأمـــور التـــى تشوه صورة التصوف الصحيح ، وقد عبر عن هذا الموقف صراحـــة فـــى تعليق له على ماسجله بعض كتاب المناقب لابن عطاء الله السكندرى فقـــال : وليت كتاب تراجم الصوفية قد أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق والمبالغـــة فى إظهار أهميتها ... ولو فعلوا – هذا الأمر – ما أساءوا الى التصـــوف، وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس (١) .

ولابد أن نشير إلى رأى ابن باديس فى مسألة التوسل، خاصة وقد سـئل عنها كما سئل عن الكرامة، وهما معا من المســائل التـــى ترتبــط بالولايـــة والتصوف كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولكى يتضح رأى ابن باديس فى هـذه المسألة ، يحسن أن نعرض لحديث نبوى استمد منه جوابـــه . فقـد روى أن رجلا ضرير البصر أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: ادع الله أن يعـافينى فقال له إن شئت دعوت وإن شئت صبرت فهو خير لك . فقال الرجل فادعـــه قال فأمره أن يتوضأ ويحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء (اللهم إنى أســـألك وأتوجه اليك بنبيك محمد نبى الرحمة، إنى توجهت بك إلى ربى فى حـــاجتى هذه لتقضى لى اللهم فشفعه لى) .

ويشرح ابن باديس ما جاء فى الحديث بأن التوجه إلى الشئ هو القصـد إليه، والباء فى نبيك هى باب الاستعانة، والمستعان هو المســـبب المحصـــل للمستعان عليه. ولذلك جعل بعضهم باء الإستعانة من باء الســببية. وينبنـــى على ذلك أن كل ما يتوصل به إلى شئ يقال فيه وسيلة إليه(٢). ويفصل ابـــن باديس المسألة فيقول: إن الأعمى لم يدع النبى صلى الله عليه وســـلم، ولـــم

---

(١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ٧٦

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٨٨ والحديث كما يذكر ابن بـــاديس رواه ابن ماجه فى باب ماجاء فى صلاة الحاجة من سننه ، والنسائى والحـــاكم والبيـــهقى وابن خزيمة والطبرانى .

يسأله أن يشفيه، لأن الدعاء لقضاء الحوائج وكشف البلايا هو العبادة. والعبادة لاتكون إلا لله،فهو لم يدعه وحده ولا مع الله...وهذا بخلاف ما يفعله الجهال من طلبهم من المخلوقين من الأحياء والأموات أن يعطوهم مطالبهم، ويكشفوا عنهم بلاياهم وإنما سأله أن يدعو الله تعالى أن يعاقبه، وهذا جائز، أن يسأل المؤمن من أخيه فى حال حياته أن يدعو الله تعالى له(١).

أما قوله أسألك وأتوجه إليك بنبيك،وقوله إنى أتوجه بك فيحتمل أن يكون على ظاهره نظرا لمقامه عند الله تعالى،فكأن التوسل بذات النبى هنا راجع إلى علو مقامه ومكانته. ويحتمل أن يكون – كما يقول ابن باديس – على تقدير مضاف هكذا بدعاء نبيك فى العبارة الأولى وبدعائك فى العبارة الثانية. فمن أخذ بالوجه الأول قال يجوز التوسل بذاته، ومن أخذ بالوجه الثانى قال إنما يتوسل بدعائه. فالوجهان المتقدمان – كما يقول ابن باديس – هما مثار الخلاف فى جواز التوسل بذاته وعدم جوازه (٢). والراجح فى رأى ابن باديس هو الوجه الأول، الذى يجيز السؤال بذات النبى صلى الله عليه وسلم، نظرا لمقامه العظيم عند ربه لوجهين :

الأول : أن ذلك هو ظاهر اللفظ ولا موجب لتقدير ولامنافاة بين أن يكون فى قوله أسألك وأتوجه إليك بنبيك وقوله إنى توجهت بك فقد سأله بذاته، وفى قوله اللهم شفعه في، فقد سأل قبول دعائه.

والثانى: أنه لما كان جائزا السؤال من المخلوقين بما له من مقام عظيم عندهم، فلا مانع من أن يسال الله تعالى بنبيه بحسب مقامه العظيم عنده(٣).

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٨٩ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق من ص ١٩١ – ١٩٢ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى ص ١٩٢

فإن قال قائل إذا جاز التوسل بذاته صلى الله عليه وسلم نظرا لمقامه العظيم عند الله تعالى فهل يقاس عليه غيره من كل ذى مقام عظيم عند الله تعالى فيتوسل به أو يكون هذا مقصورا عليه؟ فجواب ابن باديس أن القياس فى باب العبادات ضعيف ، وإذا ارتكب هنا فلا يقاس عليه إلا كل ذى مقام محقق عند الله تعالى [١]. فإن سأل سائل ولكن هل الأفضل سؤال الله تعالى بمخلوقاته أو سؤاله بأسمائه وصفاته وأعمال العباد فى طاعاته ؟ فالجواب عند ابن باديس أن الأفضل هو سؤاله تعالى بأسمائه وصفاته وأعمال العبد فى أنواع طاعاته وذلك من وجهين :

الوجه الأول : إن ذلك هو مقتضى النص القرآنى الصحيح القطعى لقوله تعالى : " ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها.

الوجه الثانى : ماجاء فى السنة العملية من أحاديث كثيرة ثابتة منها حديث اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك [٢].

ويخلص ابن باديس إلى أن دعاء المخلوق وحده أو مع الله ممنوع،وأن التوسل بدعائه فى حياته،وهو من المؤمنين المتقين مطلوب ومشروع،وأن التوسل بذات النبى صلى الله عليه وسلم جائز مرجوح، وأن التوسل بذات غيره من أهل المكانة له وجه فى القياس ولكن التوسل بذات غيره مما ليس لنا اليقين القاطع بمقامه لاوجه له. وأن الراجح فى التوسل إلى الله، هو التوسل إليه بأسمائه وصفاته وأعمال العبد من الطاعات فى حقه تعالى[٣].

وإذا كان هذا هو حاصل رأى ابن باديس فى مسألة التوسل بوصفها مسألة ترتبط بالولاية شأنها شأن مسألة الكرامة،فإن رأيه فيهما لا يختلف

---

(١) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى ص ١٩٣ .

(٣) ابن باديس : المجلد السابق ص ١٩٦ .

كثيرا عن رأى المحققين من شيوخ الطرق الصوفية ولكن هذا لم يكن صنيع أتباعهم فى عصره وإلا لما توجهوا إلى قبورهم - الأولياء - وهم أموات. إذ لو كان صنيعهم هذا جائزا لفعله الصحابة ولذهبوا لقبر النبى صلى الله عليه وسلم أن يدعو لهم كما كان يدعو لهم فى حياته،ولم يرد فى حديث واحد منهم أنه كان يذهب إلى القبر النبوى ويطلب منه صلى الله عليه وسلم أن يدعو له [1].

فإذا غضضنا الطرف عن كل هذه المظاهر التى خلعها الأتباع على الأولياء، وجدنا أن بعض شيوخ الطرق الصوفية أنفسهم فى عصر ابن باديس قد خرجوا فى بعض أقوالهم عن مقام الولاية فى سموه ورفعته عند الله. وبالتالى فلم يكن ابن باديس جائرا - كما سيتضح فيما بعد - فى أحكامه عليهم. فقد ادعوا أن مقامهم يوجب لهم أن تصدر منهم مثل هذه الأقوال. ولكنها عند ابن باديس مخالفة للشرع قرآنا وسنة،فضلا عن مخالفتها كما يقول لمسلك الأولياء الصالحين والأولياء الأكابر من شيوخ الصوفية. فقد ورد له سؤال من مواطنيه جاء فيه (...ما قول ساداتنا العلماء رضى الله عنهم وأدام النفع بهم فى رجل يزعم أنه قطب الزمان الفرد [*] وأن الكل دونه وأنه العارف المسلك إلى غير ذلك من أعلى صفات العارفين وأسمى درجات الكاملين ثم يقول مخاطبا النبى صلى الله عليه وسلم :

إن مت بالشوق منكد ماعذر ينجيك
ان تبقى فى هجرى زائد للمولى ندعيك
من هو بالملك موحد ينظر فى أمرك
عبس بالقول تساعد ماترجوه فيك [2]

---

(١) ابن باديس : المجلد السابق ص ١٩٦ .

(*) القطب - هو الواحد الذى هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان ، وهو على قلب اسرافيل عليه السلام - انظر عبد الرازق القاشانى- إصلاحات الصوفية تحقيق الدكتور عبدالخالق محمود - دار حراء - المنيا - ١٩٨٠م ص ١٥٥ - =

فلما صدرت مثل هذه الأقوال من مثل هذا الصوفى، استنكرها كل الناس منه، فلما واجهوه، كانت دعواه بأن ألسنة المحبين أعجمية !! ولهذا سال الناس ابن باديس عن موقف الدين منه؟ وهل يدل خطابه على سوء أدب فى مخاطبته للنبى صلى الله عليه وسلم ؟ وهل مثل ماصدر منه هو من شأن العارفين الكاملين ؟ وهل تقبل دعواه بأن ألسنة المحبين أعجمية ؟؟

وقد أجاب ابن باديس عن السؤال ، بأن فى مسلك هذا الصوفى مخالفة تامة لما أجمع عليه علماء أهل الملة فى وجوب الأدب التام مع النبى صلى الله عليه وسلم حيا أو ميتا. وهو الأدب الذى حققه أهل السلف الصالح معه فى حياته وبعد مماته (١) . وهم فى هذا كله كانوا يقدرون مكانته ومقام نبوته ويتأدبون بآداب القرآن لما أمرهم بمثل ذلك كما فى قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله " (٢). وقوله تعالى: " يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى"(٣).

والحق أن أهل السلف الصالح إذا كانوا أكثر الناس مراعاة لحرمة النبى صلى الله عليه وسلم،وأكثر الناس أدبا معه،فقد كان الصوفية الأوائل أكثر الناس من بعدهم محافظة على هذا الأدب،وتحريضا عليه ووصاية به. وهو الأمر الذى نجده عند أئمة التصوف العارفين كرجال الرسالة القشيرية.

=ويتقارب القطب ومعنى الغوث ايضا إذ الأخير كما يقول ابن عربى فى اصطلاحاته – هو واحد الزمان بعينه إلا أنه إذا كان الوقت يعطى الإلتجاء إلى عنايته – انظر اصطلاحات الصوفية ١٩٣٨م الجزء الثانى ص ١٢ دار إحياء التراث العربى بيروت. ضمن مجموعة رسائل ابن عربى طبعة مصورة عن طبعة حيدر اباد الدكن.

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٥٢ – ١٥٣ .

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٥٣ .

(٢) سورة الحجرات الآية ١ .

(٣) نفس السورة الآية ٢ .

فقد أكد أبو على الدقاق على مكانة الأدب -كما يقول ابن باديس - لما قال من صاحب الملوك بغير أدب أسلمه الجهل إلى القتل.[1] ولما كان التصوف هو الأدب فإن لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، ولهذا فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب - كما يقول أبو حفص الحداد فهو بعيد من حيث يظن القرب مردود من حيث يظن القبول[2]. فكل هذه الأقوال وغيرها تنهض دليلا على أن مسلك هذا الصوفى لايمثل كمال أدب العارفين المحققين، إذ التوحيد الحقيقى لابد له من العمل بالشريعة فى أوامرها ونواهيها. والأخيرة توجب الأدب فمن لا أدب له لاشريعة له ولا توحيد [3]. ولذلك فقد استنكر ابن باديس هذا القول من جانب هذا الصوفى الذى زعم مرتبة القطبية، وهو يتكلم عن مقام الحضرة النبوية لما قال:

إن مت بالشوق منكد ماعذر ينجيك

ويعلق ابن باديس فى أسى واضح على حال هذا الصوفى وسوء أدبه فيقول : (... كيف يجوز له أن يتكلم بمثل هذا الكلام فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ؟ وأى حق لهذا العبد الحقير على السيد الجليل الكبير حتى يطالبه بالاعتذار إليه إذا لم يأته ؟ .. من أنت ياهذا حتى يعتذر لك سيد المرسلين والآخرين ؟ .. لقد وضعت نفسك والله فى غير محلها، وجهلت مقام النبوة وجلاله [4]. ثم يتساءل ابن باديس فى استنكار شديد إذا كان لهذا الصوفى حق فيقول: بأى حق له هذا الذى يدعيه؟ فإذا لم ينله اتجه بشكواه إلى الله يشكره حقه عند النبى. إن مثل هذه الأقوال قد يفهم منها تقصيرا من

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٦ وانظر هذه الأقوال التى استشهد بها ابن باديس على مقام الأدب عند القشيرى فى رسالته ج ٢ ص ٥٦١ وما بعدها .

(٢) ابن عجيبه : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية ص ١٦٧ .

(٣) الطوسى : اللمع ص ١٩٦ .

(٤) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٦ .

النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته، فيستحق بسببه أن يشكوه هذا الصوفى لربه ؟ وكيف يحدث وهو الذى قال تعالى فى حقه " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا " (١) . وقد أخطأ هذا الصوفى كما يقول ابن باديس بل لقد كان أشد خطأ من الجهال الذين رفعوا أصواتهم فوق صوت النبى. ومع هذا قد يهون بالنسبة لهم،ففيهم بقية من الجاهلية ثم إنهم لم يتأدبوا بعد بآداب الإسلام، وليس الحال كذلك بالنسبة لهذا الصوفى، فهو يدعى منزلة الأولياء الصالحين (٢).

ويضاف إلى ما سبق، أن مقالة هذا الصوفى وسوء أدبه فى حق مقام النبوة لاتتفق مع عقائد الإيمان،ولا مع مايجب علينا فى حق الأنبياء والمرسلين فهم أكمل النوع الإنسانى، وإلا لما اصطفاهم الله لعباده، وبالتالى يقتضى الإيمان الكامل ألا نخاطبهم إلا بما خاطبهم الله به. فهم عباده ورسله وأصفياؤه من خلقه. ولذلك يلزمنا معهم موقف العبيد مع السادة. من اكبار الجانب، ولزوم الأدب فى جميع الأحوال،سواء فى حياتهم أو بعد مماتهم فهذا من موجبات الإيمان الكامل (٣) .

وبغض النظر عن هذا كله، فمن سخف القول أن يعتذر هذا الصوفى عما بدر منه من أقوال بعجمة ألسنة المحبين، لأن خيار هذه الأمة من أهل السلف الصالح من الصحابة والتابعين وكل من جاء بعدهم، هم أكثر الناس أدبا وتعظيما للنبى صلى الله عليه وسلم بل لقد شهد لهم النبى بأنهم خير هذه الأمة. وهو الأمر الذى ينافيه بالطبع صدور مثل هذه الأقوال من هذا الصوفى أو غيره بزعم القطبية أو خاتم الولاية. فليس لهذا الصوفى إذا حجة على الإطلاق فيما صدر منه من أقوال فى حق النبى، إذ الحجة – كما يقول

---

(١) سورة المائدة الآية ٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٥٨ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٥٨.

ابن باديس – إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، وسيرة السلف الصالح وشيوخ الطريقة المتقدمين [١] .

فابن باديس – كعادته – لايتحامل على صوفية عصره، إلا إذا كان هناك موجبا للتحامل يلزمه بذلك، ويوجب عليه فى الآن نفسه أن ينتقدهم . ولهذا فقد رأى فى صنيع هذا الصوفى مايخالف صنيع شيوخه الكبار وشيوخ الصوفية الكاملين. فقد كانوا أكثر الناس محبة للنبى وتعظيما له ومراعاة لحرمة مقامه. وهم فى هذا كله يحققون مقام الأدب الذى هو مقام من مقاماتهم مع الحق والخلق. فكيف لايكون هذا مقامهم مع النبى صلى الله عليه وسلم وهم أحق الناس بالتأسى به [٢] . ولهذا فلا يمكن أن يكون مثل هذا الصوفى فى سوء أدبه محققا لأدبهم أو طريقتهم،ولهذا أيضا لم يتحرج ابن باديس أن يجعل مرتكب هذا القول مع الإصرار عليه من عامة عامتهم، فضلا عن أن يكون ممن فوق ذلك،لأن من لم يحقق الأدب فى حق سيد المرسلين ،كيف يصلح أن يكون من العارفين المكملين [٣] .

خامسا: نقد مزاعم الطريقة التيجانية:

على أنه إذا كان هذا الصوفى فى سوء أدبه مع النبى صلى الله عليه وسلم ،لايمثل كمال أدب العارفين الكاملين من شيوخ الزهد والتصوف. فإن بعض أتباع الطريقة التيجانية قد وقعوا فى أشياء غريبة ،لم تكن فى يوم من الأيام لتصدر من شيوخ الصوفية الكبار [٤]، فضلا عمن هم

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٦٣ .

(٢) السهروردى البغدادى : عوارف المعارف ص ٤٢٠ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٦١ .

(٤) وهذا الذى سجله ابن باديس يفضله شيخ الطريقة التيجانية فقد زعم أنه سأل النبى صلى الله عليه وسلم فى منامه (لما رآه) عن صلاة الفاتح فأخبره أولا أن المرة الواحدة منها تعدل من القرآن ست مرات ثم أخبره بعد ذلك ثانيا أن المرة الواحدة منها تعدل من كل تسبيح وقع فى الكون ومن كل ذكر ومن كل دعاء كبيرا أو

دونهم مكانة . وأغلبها لايستقيم كلية مع أصول الشرع قرآنا وسنة . فقد روى ابن باديس أن المنتسبين لهذه الطريقة يزعمون أن قراءة صلاة الفاتح أفضل من تلاوة القرآن ستة آلاف مرة متأولين ذلك بالنسبة لمن لم يتأدب بأدب القرآن .

ويضيفون إلى ماسبق أن صلاة الفاتح من كلام الله ولا يترتب عليها ثواب إلا لمن يعتقد بذلك . ويزيدون بأن صلاة الفاتح قد علمها النبى صلى الله عليه وسلم لصاحب الطريقة التيجانية . وهو بالتالى لغيره أو عندهم أن مؤسس هذه الطريقة أفضل الأولياء . ولما كان هذا شأن الطريقة وشيخها فهم يرتبون على ذلك نتيجة يعتقدون بها وهو أن من انتسب لهذه الطريقة يدخل الجنة بلا حساب ولا عقاب وتغفر له بالتالى ذنوبه الصغار والكبار حتى التبعات (١) .

وقد سئل ابن باديس نتيجة لذيوع مزاعم أصحاب هذه الطريقة سؤالا يتضمن موقف الشريعة من الإندماج فى تلك الطريقة وعما إذا كان منافيا أم لا ؟ وقد أجاب ابن باديس بالتفصيل عن كل هذه المزاعم وفضح أصحاب هذه الطريقة ، وبين أنهم لم يكونوا متقيدين بأصول الشريعة بعقيدة الإسلام . وكانت عدته فى نقده لهم الكتاب الكريم والسنة النبوية ،فهما سند السلوك الشرعى عنده .

فأما عن زعمهم الأول من أن صلاة الفاتح أفضل من تلاوة القرآن فذلك مما يوجب الكفر لصاحبه، من حيث إن القرآن كلام الله الخالق، ولا

=صغيرا ومن القرآن ستة آلاف مرة . انظر جواهر المعانى فى فيض التيجانى - لمؤلفه على ابن حرازم التيجانى جـ ١ ص ١٠٣ وقد نقلنا هذا عن عبدالرحمن الوكيل فى كتابه هذه هى الصوفية ص ١٤٨ . وقد سبق التعريف بالطريقة التيجانية فى الفصل الأول من هذا البحث .

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٤٢ .

كذلك صلاة الفاتح لانها من كلام المخلوق . وعلى ذلك فكل من يعتقد بأن كلام المخلوق أفضل من كلام الخالق فقد كفر،إذا كانت هذه الأفضلية للذات . وإذا لم تكن الأفضلية فى غيرها، كالنفع مثلا فباطل مازعموه لأن الأدلة النظرية والأثرية قاطعة بأفضلية القرآن بوصفه أصل الأذكار جميعها،وهو ماكان عليه أئمة السلف الصالح (١) .

وأما الزعم الثانى والذى مؤداه أن صلاة الفاتح خير لعامة الناس من تلاوة القرآن،لأن ثوابها محقق ولا يلحق بفاعلها إثم. ولا كذلك القرآن فإنه إذا تلاه العاصى كانت تلاوته عليه إثما لمخالفته لما يتلوه . فإنهم قد استدلوا على هذا بقول أنس رضى الله عنه فى الحديث الذى يحسبه العامة حديثا، رب تال للقرآن والقرآن يلعنه. ولكن هذا كله زعم باطل فيما يرى ابن باديس،لأنه مخالف لما عليه أئمة السلف والخلف،من أن القرآن أفضل الأذكار وذلك من وجوه ثلاثة (٢) :

الوجه الأول: أن المذنبين مرضى القلوب، فإذا صلح القلب فقد صلح الجسد، وعلى ذلك فما من معصية يأتى بها الإنسان إلا وهى من فساد فى القلب ومرض به، ولهذا كان القرآن دواء أمراض القلب، وهذا مما يحصل بتلاوته، ففيها شفاء القلوب(٣) لقوله تعالى: "وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين "(٤) وقوله تعالى:" قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء "(٥). وهو بالإضافة إلى ذلك كله أفضل الأذكار، فقد سماه الله تعالى ذكرا لقوله تعالى :

---

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٤٣ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٤٤،وأيضا المجلد الأول من آثاره ص ٣٢١.

(٤) سورة الإسراء من الآية ٨٢ .

(٥) سورة فصلت من الآية ٤٤ .

"وإنه لذكر لك ولقومك " [١] وبناء على ما سبق كله فقد ثبت أن مقصود الشرع أن يتلو المسلمون القرآن الكريم ، بل ويتدبروا معانيه، وليستشفوا بألفاظه ومعانيه مما هو من أمراض القلوب وبالتالى فزعم أصحاب الطريقة التيجانية السابق يصرف المذنبين عن ذلك،وهذا مخالف لأوامر الشرع [٢] .

الوجه الثانى: أن القلوب قد تعتريها الغفلة والقسوة ، وقد تتناولها الشكوك ، وكل ذلك قد يتراكم على مرآة القلب ، فيطمسها وهى لهذا محتاجة دوما وأبدا إلى مايصقلها ويزيل عنها تلك الغشاوات. ولا يتيسر هذا إلا بتلاوة القرآن . فتلاوته جلاء للقلوب وصفاء لها . ولذلك فزعم شيخ الطريقة التيجانية يخالف هذا تماما ، بل ويصرف الناس عن تلاوة القرآن من حيث أنه خير دواء لصفاء القلوب من ناحية وخلاصها من أمراضها من ناحية أخرى [٣] .

والوجه الثالث : أن الوعد والترهيب قد ثبتا فى نسيان القرآن بعد تعلمه وذهابه من الصدور بعد حفظه فيها، فقد روى أبو داود ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقى الله أجزم ، فدل هذا على أن مقصود الشرع دوام التلاوة لدوام الحفظ ورفع النسيان [٤] .

أما الزعم الثالث : فخلاصته أن صلاة الفاتح قد علمها النبى صلى الله عليه وسلم لشيخ الطريقة التيجانية، ولم يعلمها لغيره، فهو زعم باطل وموجب لتكفير صاحبه. وسبب ذلك مخالفته لما كان عليه النبى صلى الله

---

(١) سورة الزخرف من الآية ٤٤ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٤٤ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث من اثاره ص ١٤٤ .

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٤٧ .

عليه وسلم فى كل لحظة من لحظات حياته إذ لم يقصر عن تبليغ أوامر الرسالة حتى أداها على الوجه الأكمل، فكان بحق خاتم النبيين والمرسلين . وقد ثبت فى الصحيحين أن الصحابة سألوا النبى أن يعلمهم كيف يصلون عليه، فانتظر الوحى، ثم علمهم الصلاة الإبراهيمية . وقد تواترت هذه الصلاة فى الأمة ونقلها الخلف عن السلف، وأجمع علماء الدين على مشروعيتها فى التشهد (١) وعلى ذلك فمن زعم خلاف ذلك، وأنه اختص بشئ لم يعلمه النبى لأمته فهذا موجب التكفير إذ معناه أن النبى كتم عن أمته ماهو الأفضل، وحرم بالتالى قرونا منه. وهو الأمر الذى يخالف الدين فمن قال عليه مايقتضى خلاف ذلك، فقد كذب عليه وكذب ماجاء به على حد قول ابن باديس (٢) .

أما الزعم الرابع : والذى مؤداه أن مؤسس الطريقة التيجانية أفضل الأولياء، فإنه يخالف الإجماع، إذ لاتثبت الأفضلية الشرعية إلا بدليل شرعى. ومن ادعاها بغير دليل، فقد تجرأ على الله ماليس له به علم وفضلا عن هذا فقد أجمعت الأمة - كما يقول ابن باديس - على أفضلية القرون الثلاثة الأولى، كما شهد لها النبى المعصوم عليه الصلاة والسلام ، وبالتالى اعتقاد صاحب هذه الطريقة بأفضلية تزكية على الله بغير علم إضافة لخرقه للإجماع المذكور (٣).

---

(١) انظر تفصيل هذا فيما أورده ابن قدامة من الأقوال التى علمها النبى صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى هذا الصدد فى كتابه المحرر فى الحديث فى بيان الأحكام الشرعية - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - بدون تاريخ ،ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الثالث ص ١٤٧ - ويزعم اتباع شيخ التيجانية أنه خاتم الأولياء وإمام الصديقين ومعه الأقطاب والأغواث - انظر رماح حزب الرحيم جـ٢ ص ١٥ نقلا عن هذه هى الصوفية - لعبد الرحمن الوكيل ص ١٣٠ وأيضا

أما الزعم الخامس – والأخير – من أن الإنتساب للطريقة التيجانية يكون من ثمرته لصاحبه دخول الجنة بغير حساب. وغفران ذنوبه صغيرها وكبيرها، فذلك مما ينافى أصول الإيمان والإعتقاد الصحيحين من حيث إن عقيدة الحساب على الأعمال قطعية للثبوت ضرورية العلم. وعلى ذلك، فمن يزعم أنه يدخل الجنة بغير حساب، فقد هدم بالتالى مبدأ الحساب والجزاء على الأعمال، إذ الجزاء من جنس العمل. ولأجل هذا السبب ولغيره، فإن المندمج فى الطريقة التيجانية ضال كافر، والمندمج فيها دون الإعتقاد بهذه المزاعم الخمسة – فكما يقول ابن باديس – عليه إثم من كثرة سواد البدعة والضلال [1] . ولعل ردود ابن باديس على مزاعم أصحاب الطريقة التيجانية تكشف عن خطورة اعتقاداتها ، فوق مخالفتها فى ممارستها للعبادات شأنها شأن بعض الطرق الأخرى فى عصره،وإن لم تشاركها الطرق الأخرى فى مثل هذه المعتقدات . ومن هنا كانت هذه الطريقة – كما وصفها واحد من معاصريه – ليست كسائر الطرق فى بدعها ، إذ هى طريقة موضوعة لهدم الإسلام، تحت اسم الإسلام على حد قوله [2] .

وصفوة القول أن ابن باديس لم يكن متحاملا قط على صوفية عصره المنتسبين لبعض الطرق الصوفية، فقد كان لأكثرهم غلو فى بعض الأمور رآها من قبيل الأمور البدعية فى الإعتقاد والعبادة. وقد رأينا ابن باديس فى كل هذا يحمل وجهة نظر محددة ، يتقيد فيها بالكتاب والسنة. ويؤكد فى الوقت نفسه على أن الإسلام عقيدة شاملة للحياتين الدنيوية والأخروية. إذ أنه

جواهر المعانى ج ٢ ص ٨ لعلى بن حرازم التيجانى ص ١٤٢ ضمن كتاب هذه هى الصوفية .

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ١٤٨ .

(٢) الحجوى (محمد بن الحسن): جواب عن سؤال يتعلق بالإنتساب للطريقة التيجانية ص ١٤٩ المجلد الثالث من اثار ابن باديس .

بقدر ماهو دين للعقل فهو أيضا دين للروح. فهو جامع للإثنين معا جمعيته للحياتين معا. وفى ضوء هذه الفكرة المحورية، كان موقفه النقدى من صوفية عصره. وفى ضوئها أيضا كان موقفه الإيجابى، والذى رسم فيه بوضوح قسمات الحياة الروحية الموافقة لأصول الإسلام، والتى لم يجد غضاضة فى أن تكون هى التصوف المقبول. وهذا هو مانحاول الكشف عنه فى الفصل التالى .

الفصل الرابع
التصـــوف المشـــروع والحيـــاة الروحية
عند ابن باديس

تمهيـــد :

أولا : التصوف المشروع مفهومه وحدوده

ثانيا : وسائل الكمال الروحى والخلقى

تمهيــــــــــد :

إذا كان ابن باديس – كما بينا من قبل – ناقدا للأوضاع البدعية ضد الطرقيين من صوفية عصره، فإن هذا لايعنى رفضه التام للتصوف، فالواقع أن لديه جانبا صوفيا لاخفاء فيه. أو إن شئنا الدقة فى القول لديه تصور للحياة الروحية المقيدة بقيد الكتابة والسنة . فابن باديس وإن هاجم بعض المبتدعين من طرقية عصره ، فإنه لايهاجم التصوف ، فى كل شيوخه ورجالاته . ويضاف الى هذا وكما سيتضح فى هذا الفصل أن الإنسان لديه نزوع فطرى لمثل هذه الحياة الروحية . ولكن هذه النزعة الروحية لدى الإنسان، لابد وأن تكون عند ابن باديس تحقيقا لوسطية الإسلام من حيث هو دين جامع لأسباب الحياتين معا المادية والروحية بغير إفراط ولا تفريط . ولهذا كان من الضرورى أن نفرد هذا الفصل، لنبين أولا حقيقة التصوف المشروع الذى يرتضيه ابن باديس. ثم لنتبين ثانيا معالم هذا التصوف أو الحياة الروحية كما حدد قسماتها ، وبحيث جاءت منذ البداية وحتى النهاية موافقة لمشربه السلفى المتجدد . وفيما يلى تفصيل هذين الجانبين بوصفهما يمثلان الموقف الإيجابى لابن باديس من قضية التصوف .

أولا : التصوف المشروع مفهومه وحدوده عند ابن باديس :

إن التصوف الذى يقبله ابن باديس لايخرج فى جملته ولا فى تفصيله عن كمال العبادة لله ظاهرا وباطنا من ناحية، ولا على التخلى عن الرذائل والتحلى بالفضائل الأخلاقية من ناحية أخرى. ويتحقق هذا كله حين يكون التصوف عاملا أساسيا فى تزكية النفس وتقويم الأخلاق، ففى هذه الحالة يكون هو التصوف المقبول كما يقول ابن باديس. ولكون كلام أئمته فيه ككلام سائر أئمة الإسلام فى علوم الإسلام على حد قوله [(١)] .

---

(١) ابن باديس – المجلد الرابع من آثاره ص ٣١٩ .

فالتصوف فى جانبه الخلقى إذن هو الذى يرتضيه ابن باديس وهو بالتالى الذى يحظى بمشروعية لاسبيل إلى إنكارها ومن ثم يكون التصوف فى هذا الجانب علما من العلوم الإسلامية أو علوم الشريعة مادام مقيدا بتحقيق هذين الجانبين للمسلم ، كمال عبادته وطاعته لله ظاهرا وباطنا من ناحية، وكمال أخلاقه أيضا ظاهرا وباطنا من ناحية أخرى .

والواقع أن هذا الجانب الخلقى من التصوف هو الذى يرتضيه ابن باديس، هو ماكان عليه التصوف فى أزهى فترة من فتراته وهى القرنين الثالث والرابع الهجريين [1]. وإن كان الأدنى الى الصواب أنها قد تبلورت فى حياة الزهاد والصوفية الأوائل الذين شغلوا القرنين الأول والثانى الهجريين . فلقد كان التصوف عندهم عاملا فى تهذيب النفس الإنسانية وإعدادها لطاعة الله. وبالتالى فالتصوف لم يكن رسما ولا علما ولكنه أخلاق كما يقول النورى [2]، ومن أراد أن يحققه فلا بد له أن يخرج من نفسه كل خلق دنى، ويدخل فى كل خلق سنى [3] وقد جمع الهروى (ت ٤٨١ هـ) حقيقة التصوف، فجعله الخلق وجماع الكلام فيه من هذا الوجه يدور على قطب واحد، هو بذل المعروف وكف الأذى [4]. ولم يكن غريبا أن يلتقى معه فى هذا ابن القيم الفقيه الحنبلى (ت ٧٥١ هـ) فقد فهم من التصوف عين وجهته الأخلاقية السابقة، وأنه بالتالى تحقيق لغاية الدين،إذ أن الدين كله خلق،وكذلك التصوف على حد قوله [5] .

---

(١) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف - الثورة الروحية فى الإسلام - القاهرة - دار المعارف - ١٩٦٣ ص ٩٢ .

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦٧ .

(٣) القشيرى : الرسالة جـ ٢ ص ٥٢١ .

(٤) الهروى: منازل السائرين -دار الكتب العربية- القاهرة ١٣٢٨هـ ص ١٥ - ١٦ .

(٥) الجوزية (ابن قيم) : مدارج السالكين دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢ جـ ٢ ص ٢٢٨ . وأيضا التمكين فى شرح منازل السائرين لأبى الفيض المتوفى، دار نهضة مصر - القاهرة ١٩٦٩ ص ١٤١.

والحق أن هذا الجانب الخلقى من التصوف هو الذى يرتضيه أيضا أغلب المصلحين من المحدثين والمعاصرين،على اختلاف مشاربهم فى الإصلاح والتجديد . فالإمام محمد عبده، وإن حارب المبتدعين من صوفية عصره، إلا أنه لم يغفل عن قيمته فى جانبه الخلقى العامة، وتقويم عاداتها من ناحية، وترويض النفوس بأعمال الدين. وجذبها اليه، وجعله وجدانا لها من ناحية أخرى(١)، ومعنى هذا أن للتصوف فاعليته فى تقويم الخلق الإنسانى، وفى التحلى بالقيم الأخلاقية الرفيعة، ولاغرو أن يحقق التصوف شيئا من هذا من حيث إن الأعمال الدينية إنما تصدر عن الملكات والعزائم الروحية وأن الروح هى السلطان القاهر على البدن(٢).

بل إن أبا الأعلى المودودى (ت ١٩٧٩) رغم تباين مشربه فى الإصلاح والتجديد مقارنة بالإمام محمد عبده وابن باديس، لم يجعل التصوف خارجا عن الشريعة . بل على العكس هو عنده تحقيق للقيام بأحكامها بقدر أكبر من الإخلاص وصفاء النية وطهارة القلب . وبالتالى فهو عنده تحقيق لكمال الخلق وكمال العبادة الحقة فى الظاهر والباطن (٣) .

والواقع أن هذا هو مفهوم التصوف كما يراه أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى . فهو ليس نظريات نفسية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية، بقدر ماهو طريقة فى الحياة ورياضة عملية تمارس من أجل هدف معين هو تحقيق الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام (٤)، ولئن كان التصوف -كما يرى ابن باديس أيضا - تحقيقا لكمال العبادة من ناحية وكمال خلق الإنسان من

---

(١) أمين (الدكتور عثمان) رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده وانظر ص ٢٠١ .

(٢) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٠.

(٣) المودودى (أبو الأعلى) : ألف باء الإسلام - مكتبة التراث الإسلامى بالقاهرة ١٩٨٣ ص ١٤٣ .

(٤) التفتازانى (الدكتور ابو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص ٥٥ .

ناحية أخرى، فمن الضرورى فى رأينا ألا يخرج فى كلياته ولا فى تفصيلاته فى هذا الجانب الخلقى عن منطق الهداية القرآنية ولاعن هدى السنة النبوية . ففيهما الكفاية فى تحقيق هذين الجانبين بوصفهما – القرآن والسنة – مصدر الأخلاق الإسلامية وفى ضوء مفهوم ابن باديس عن التصوف، نستطيع أن نذكر حدوده التى ينبغى أن تحده.

فمن الناحية الأولى : ينبغى أن يتقيد التصوف بمنطق القرآن الكريم وهدايته. لأن أقوم طريق لتهذيب أخلاق النفس هو مابينه الله تعالى لعباده فى القرآن وبالتالى فطريق السلوك الشرعى كما يقول ابن باديس إنما يكون فى اتباع القرآن [1] ففيه البيان الكافى والدواء الشافى لأمراض النفس الخلقية وفيه وسائل تزكيتها وطهارتها، وبما يحقق لها الإستقامة فى العبادة والخلق، وبما يضمنه لها من الفوز بالسعادتين الدنيوية والأخروية .

وقد فهم ابن باديس هذا كله من تفقهه فى قوله تعالى: " وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين:[2] ومن قوله تعالى ياأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين"[3]. ومن ثم فقد انتهى إلى هداية القرآن أعظم هداية. ويشير ابن باديس إلى هذه الحقيقة بقوله (... فإذا اردت أن ترقى فى درجات الكمال وتظفر بأنواع الإنعام وتزكى نفسك الزكاء التام فعليك بهدى الفرقان،فهو بساط القدس ومعراج الكمال ومائدة الإكرام .. [4].

ومادام التصوف تحقيقا للكمال الخلقى، أو هو لابد من أن يكون كذلك، فينبغى أن يؤخذ بكليته من القرآن،ففيه الكفاية فى تحقيق الكمال الخلقى

---

(١) ابن باديس – المجلد الثانى من آثاره ص ٨٢ .
(٢) سورة الإسراء : من الآية ٨٢ .
(٣) سورة يونس : الآية ٥٧ .
(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٣٧٩ .

والروحى اللذين ينشدهما الإنسان فى عبادته للحق تعالى وفى علاقاته بالخلق. بيد أن هذا كله لايتأتى إلا بتدبر آيات القرآن،والتأمل فى أسرار معانيها، دون مجرد الإنكباب عليه بلا فهم ولا تدبر. وفى هذه الحالة يكون الإنتفاع بالقرآن، إذ هو الذى تتضح به البصائر، وتتسع به المدارك وتتهذب به الأخلاق وتتزكى به النفوس وتتقوم به الأعمال،وتستقيم به الأحوال [1].

ومن الناحية الثانية : ينبغى أن يتقيد التصوف فى جانبه المشروع بوصفه تزكية للنفس فى أخلاقها وعونا لها على كمال العبادة والطاعة لله بالإتباع الكامل لسلوك الأنبياء والمرسلين إذ لاسبيل إلى مجاوزة الحد الذى بلغوه فى كمالهم الخلقى ولا فى كمال عباداتهم لله . ولهذا يتعين على المؤمن الكامل فى إيمانه التأسى بأفعالهم وهديهم لأنهم أكمل النوع الإنسانى، وهم المثل الأعلى فى كمال الخلق وبالتالى فلا بد لمن أراد أن يبلغ شيئا من كمالهم فى العبادة والخلق من أن يحقق ذلك باتباعهم كاملا. ولهذا يؤكد ابن باديس على ضرورة هذا الإتباع فيقول (... فأقبل على روحك بالتزكية والتطهير والترقية والتكمل ولا سبيل إلا بالاقتداء بهم والإهتداء بهديهم) [2].

فالمهم إذا فى كمال الحياة الخلقية والروحية عند ابن باديس هو الإتباع الكامل للأنبياء بوصفهم مصابيح هداية للبشر ونماذج عليا فى كمال الخلق ،إذ هم – كما يقول ابن قيم الجوزيه – أطباء القلوب ولا سبيل إلى تزكية النفوس وصلاحها إلا من طريقهم وعلى أيديهم وبمحض الإنقياد لهم والتسليم لهم على حد قوله [3] .

ولما كان الأنبياء هم المثل الأعلى فى الكمالين الروحى والخلقى وكان النبى صلى الله عليه وسلم، هو خاتم النبيين، فقد حق الإتباع كاملا له فى

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٩٠.

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٧٩ .

(٣) الجوزية (ابن قيم) : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٣٤ وأيضا ص ٢٣٣ .

هديه وفى العمل بسنته. ففى ذلك تحقيق الكمالين الروحى والخلقى لنا. فكل ما نأخذه من الشريعة المطهرة، فإنما نأخذه لنبلغ به الكمال فى حياتنا الفردية والاجتماعية. ولهذا فالمثل الأعلى لذلك هو حياة محمد صلى الله عليه وسلم ... فسيرته – كما يقول ابن باديس – هى الجامعة لمحاسن الإسلام والغاية لكل كمال [1]. ولأجل هذا كله فنحن مأمورون بالأخذ عنه، فيما أخذ به نفسه والانتهاء عما نهى عنه نفسه لقوله: " وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " [2]. وتلك حقيقة يقررها الصوفية أنفسهم، فقد خص الله رسوله صلى الله عليه وسلم بخصائص لم يشاركه فيها أحد، فمن نظر فى عبادته وجده لايطاق ومن نظر فى أخلاقه وجده لايدرك،ومن نظر فى معرفته وجده لايلحق ، فكان عليه الصلاة والسلام على مقام لايدرك ولا يلحق ولا يعرف على حد قول ابن عجيبه من متأخريهم [3].

والحق أن الصوفية المحققين مجمعون على أن الإتباع الكامل للقرآن والسنة هما لحمة التصوف وسداه، فقد أكد الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إمام التصوف فى عصره الذهبى هذه الحقيقة لما قال مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث لايقتدى به فى هذا الشأن[4]. وأكد أبو على الجوزجانى على ضرورة العمل كاملا بهدى السنة، لأن الطرق إلى الله كثيرة وأصح الطرق وأعمرها وأبعدها عن الشبهة اتباع السنة قولا وفعلا وعزما وعقدا [5] وأكثر من هذا كله فشيوخ الطرق الصوفية

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٠٩ .

(٢) سورة الحشر من الآية ٧ .

(٣) ابن عجيبه : الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية – تحقيق عبدالرحمن حسن محمود – عالم الفكر – القاهرة ١٩٨٣م ص ٥١.

(٤) السلمى : طبقات الصوفية ص ١٥٩ ، وقد أورد هذه العبارة الجنيد ابن الجوزى فى تلبيس ابليس ص ١٦٨ .

(٥) السلمى : طبقات الصوفية ص ٢٤٧ .

الكبار لم يخرجوا عن هذا أيضا، إذ لافائدة بالسعى والعمل بالطريق المغاير للشرع كما أكد الرفاعى شيخ الطريقة الرفاعية [١]. ومن قبله حذر أيضا عبد القادر الجيلانى مريد طريقته من الإبتداع فيما لم يأمر به الله أو رسوله فقال عليكم بالإتباع من غير ابتداع [٢].

وبناء على ماسبق، فالتصوف المشروع أو الحياة الروحية بوصفها بلوغ أعلى درجات الكمال فى العبادة والطاعة لله، لاينبغى أن يخرج فى رأى الصوفية الكمل ولا فى رأى ابن باديس أيضا عن حدود الشرع قرآنا وسنة ففيهما الهداية وما ينير كل سبيل من سبل النجاة والسعادة فى الحياتين، وهى الهداية التى يعرفها الفقهاء القرآنيون السنيون على حد قول ابن باديس[٣]، وإذا كان هذا هو شأن التصوف الحقيقى، فإنه بالتالى لايخرج عن التخلق بأخلاق القرآن كتاب الله الكريم، وهى الأخلاق التى تخلق بها محمد صلى الله عليه وسلم، من حيث أنه قد حاز مرتبة الخلق العظيم [٤] وهذا الخلق النبوى لم يخرج فى جملته ولا فى تفصيله عن خلق القرآن وأدبه وهو المعنى الذى فهمه الحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) من الآية الكريمة السابقة إذ الخلق العظيم هو آداب القرآن [٥].

ومن الناحية الثالثة : فالتصوف المشروع ينبغى أيضا ألا يكون من شأنه اهمال الحياة الدنيوية بكليتها، فذلك مالا يتفق ووسطية الإسلام إذ الوسط

---

(١) الرفاعي : البرهان المؤيد ص ٥٣ .

(٢) الجيلانى : الفتح الربانى ص ٣٥ ، وأيضا انظر من ص ٩ - ٩١ من نفس المصدر، وأيضا انظر للجيلانى الغنية لطالبى طريق الحق جـ ٢ ص ١٦٣.

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٩٧ .

(٤) الطرازى (أبو المظفر الحسينى) : الأخلاق فى الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٦م ص ١٣٤.

(٥) الجوزيه (ابن قيم) : مدارج السالكين جـ ٢ ص ٢٢٥ .

العدل هو تحقيق الكمال فى الحياتين معاء وبغير هذا لايكون للحياة الروحية فى الإسلام المعنى الذى يستقيم واصول الإسلام. ومن ثم يتعين على المسلم الكامل فى إيمانه وتقواه، ألا يقطع صلته بالحياة الدنيوية كاملا طلبا للكمال فى العبادة أو الزيادة من ثواب الله.

فللعبد حالتان كما يقول – ابن باديس – أولاهما يعالج فيها شئون الحياة فيما يتعلق بأمر نفسه وأهله، فيرعى مصالحه أو مصالح غيره ويباشر فيها الأخذ بالأسباب وكل ذلك بما تقتضيه بشريته. وهو فى هذا الجانب متعبد مأمور بما شرعه الله، وثانيتهما حالة ينفرد فيها لربه، ويخلص فى ذلك كله قلبه وروحه، ويتوجه بكليته إلى خالقه وحده بالفكر والاعتبار ودوام المراقبة له فى حال من أحواله. وهذه الحالة الثانية أشرف وأفضل حالتيه وهى أساس الاستقامة فى حالة الأولى وأصل الكمال فى غيرها[١].

فالمهم فى قول ابن باديس يكمن فى أنه مع تفضيله للحالة الثانية – بوصفها تحقيقا لأعلى درجات الكمال الروحى فى العبادة والأخلاق – لم ينس أن يؤكد على أن الحالة الأولى مطلوبة وضرورية. ونعنى بتلك الحالة مباشرة الإنسان دوما لحياته الخاصة وفق ما تقتضيه طبيعته البشرية مع تحقيق عبادته لله بمقتضى الأمر والنهى الشرعيين. ولهذا فالكمال هو فى الجمع بين الحالتين، الحياة المادية والحياة الروحية. فهما معا يمثلان الوسطية التى تعبر عن جوهر الإسلام. ورغم سمو الحياة الروحية بالقطع عند ابن باديس، لكن الجمع بينهما أمر لابد منه عنده (... إذ لم يخلق الإنسان للأرض وإن خلق منها وإنما خلق للسماء وللملأ الأعلى، فالجسد آلة بديعة للروح، لازمة لها فى الدنيا وملازمة لها فى الآخرة)[٢].وبناء على ماسبق،

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من اثاره ص ١٣٨ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق -- نفس الصفحة .

فنزوع الإنسان للحياة الروحية أمر مطلوب مادام يحكم نشأته مخلوقا لحياة الملأ الأعلى . ولكن هذا النزوع الروحي أيضا لاينبغى أن يكون من شأنه إهمال الإنسان كلية لقالبه البدنى على حساب حياة الروح، فمن العدل – كما يقول ابن باديس – أن يعطى البدن حقه كما يعطى الروح حقها: أيضا، وكما أن الروح تكمل بما ينيرها من العلوم والمعارف وما يزكيها من الأخلاق ... فكذلك البدن يلزمه حقه، بما ينميه ويصلحه، ويقويه ويحفظه من كل مايفسده أو ينهكه أو يؤذيه[1].

وينبنى على ذلك أيضا أن الحياة الروحية ـ وإن كنت أمرا مرغوبا فيه ـ إلا أن تحقيقها لايعنى فرار الإنسان من الدنيا بأسرها وقعوده عن العمل وعدم السعى والأخذ بأسباب الحياة والسنن الكونية ففى ذلك كله تعطيل لسنن الله فى الكون، فوق مخالفته للعبادة المشروعة على نحو ما أمر الله به عباده. ولذلك كان ابن باديس حريصا على تأكيد مفهوم الحياة الروحية على النحو السابق ليؤكد بالتالى جدارة الإسلام فى بناء الحياتين المادية والروحية معا ولهذا لم تكن الحياة الروحية عنده فرارا من الدنيا وشئونها ، بقدر ما كانت فرارا من شرورها وعلى الوجه المشروع الذى يوافق دين الإسلام فى جمعه لكمال الحياتين معا، المادية والروحية[2]. وبناء على هذا فالزهد والحياة الروحية ينبغى أن يفهما فى إطار عقيدة الإسلام فى غير إفراط ولا تفريط . إذ الزهد الإسلامى ليس اسما لأى شكل ظاهرى من مظاهر الإنقطاع عن الدنيا، وإنما هو عمل قلبى ومظهرى إيمانى لدى

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٧٧ – ١٧٨ .

(٢) انظر المجلد الثانى من اثاره ص.٥٩٨

الإنسان، يطمح من خلاله إلى تحقيق أعلى مستوى من العبادة والمعرفة[1].

وفى رأينا أن تأكيد ابن باديس على هذه الحقيقة هو تقرير لجوهر الإسلام وكفاية رسالته للحياتين المادية والروحية معا . فيأخذ المسلم المؤمن بأسباب الحياة الأولى ليرقى فى مدارج الحياة ويتقدم ويسعى فى الحياة الثانية ليحقق روحانيته ومرضاة ربه . وبذلك يحقق التوازن المطلوب فى الجمع بين حياة البدن ومطالبه وحياة الروح وكمالها . والحق أن هذا التوازن المطلوب أمر ينفرد به الإسلام عن اليهودية والمسيحية ، فالعقيدة الإسلامية كما يقرر بطروشوفسكى تحقق خير الفرد والجماعة وعنايتها بالحياة الدنيا لاتقل عن عنايتها بالحياة الأخرى . ولذلك لم تهتم بالمجال الروحى وحده وإنما اهتمت بالمجالات الأخرى المادية والعلمية والنفسية ، ولم تفعل مافعلته المسيحية بصفة خاصة [2] .

وإذا كان هذا هو مايقرره بطروشوفسكى فى فضل عقيدة الإسلام فأولى بالمسلم الكامل فى إيمانه وإسلامه أن يجعل القرآن الكريم أصلا لحياته الدنيوية والتعبدية ، فيأخذ بأسباب الحياتين معا . وهو فى إقباله عليهما إنما يؤتمر بدعوة القرآن ، ففى الوقت الذى يشده لميدان الألوهية، فإنه يصله بالحياة الدنيوية ويشده للعمل فى ميدانها[3].

---

(١) خان (وحيد الدين) : الإنسان القرانى ، ترجمة الدكتور سمير عبدالحميد ابراهيم دار الصحوة – القاهرة – ١٩٨٥ ص ٦٦ .

(٢) خان (وحيد الدين) : الإنسان القرانى ، ترجمة الدكتور سمير عبدالحميد ابراهيم دار الصحوة – القاهرة – ١٩٨٥ ص ٦٦.

(٣) جب (هاملتون) : دراسات فى حضارة الإسلام – ترجمة إحسان عباس وآخرين – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٦٤م ص ٢٥٤– وأيضا

وبهذا يصبح التصوف مشروعا ومقبولا عند ابن باديس ، بل وعند الكثيرين بطبيعة الحال، إذ سيكون حينئذ تعبيرا عن قيم الإسلام من حيث هو دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخروى[1]. والصوفى المحقق إذا هو الذى لايرى تعارضا بين حياته التعبدية ، وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، لأن التصوف كما يقول أستاذنا الدكتور التفتازانى منهج كامل فى الحياة [2] .

ثانيا : وسائل الكمال الروحى والخلقى عند ابن باديس :

ولما كان التصوف المقبول عند ابن باديس هو مالايخرج عن تحقيق الكمال فى العبادة والطاعة لله من ناحية، وتزكية للنفس وأخلاقها من ناحية أخرى ، فإن ابن باديس يوقفنا فى شفافية روحية خالصة على قسمات هذه الحياة الروحية ، والتى لاتخرج فى جملتها عن التصوف المقبول - كما يسميه - وبحيث تكون هذه الحياة الروحية موافقة لحدود الشرع قرآنا وسنة .

وبداية يؤكد ابن باديس على أن الحياة الروحية شئ كامن فى كل النفوس الإنسانية . فالإنسان - على الرغم من أنه كائن مركب من بدن وروح - إلا أنه يتجه صوب اللذات الروحية بأكثر مما يتجه للذات الحسية ، والتى هى تحيق لمطالب البدن . وليس هذا هو المهم، ولكن الأهم منه ، أن اللذات الحقيقية عند الإنسان هى أيضا اللذات التى

حضارة العرب - جوستاف لوبون ، ترجمة عادل زعتر -طبعة عيسى الحلبى - القاهرة - ١٩٦٩ ص ١٢٥ وما بعدها .

(١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص ٣٢.

(٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع السابق ص ٨٩ .

تباعد بين الإنسان وبين هذا العالم الفانى المحيط به. ومن هنا كانت لذة الأرواح النورانية الحقيقية -كما يقول ابن باديس - فى عالمها العالى الأقدس، وفى الرفيق الأعلى الأطهر، وفى معاشرة أمثالها من النفوس الزكية ... فهى دائمة الشوق إليه والإنجذاب نحوه ...)[1].

بيد أن نزوع الروح الإنسانية ورغبتها فى الإتصال بالملأ الأعلى والظفر بتلك اللذات الحقيقية ، ليس عملا سهلا يتأتى للإنسان بلوغه فى التو واللحظة . فهو مشدود الوثاق لرغبات قالبة الترابى بما ركب فيه من نزوع دائم للشهوة من ناحية ، وبما جبلت عليه نفسه من جنوح إلى الهوى والمعصية من ناحية أخرى، من حيث إن الإنسان مهيأ للكمال بما فيه من الجزء النورانى العلوى وهو روحه، ومعرض للسقوط والنقصان من أخلاط عناصر جزئه الأراضى الظلمانى، وهو جسده ... [2].

فالإنسان يتأرجح فى نظر ابن باديس إذا بين حالين متباينين دوما حال كمال روحه، وحال تحقيق كمالات بدنه، وهو فى الأول يلبى داعى الروح فيحقق بالتالى جانبه النورانى، وفى الثانى قد يلبى حظوظ نفسه فيحقق مطالب بدنه. وهكذا يظل الإنسان بين هذا وذاك فإذا جذبه جزؤه الترابى الى السفليات الأرضية، طار به جزؤه النورانى على بساط العقل إلى علويات السماء، فهو لن يزال دائما بين هذا وذاك، فى انحطاط واعتلاء [3]. ويعنى هذا أن الإنسان مهيأ للكمال الروحى والخلقى بطبيعته كما أنه فى الآن نفسه مهيأ للسقوط

---

(١) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٥٠٥ .

(٣) ابن باديس · المجلد السابق ص ١٧٧.

الأخلاقي. والأول مردود لكونه من عالم الروح والثانى لكونه مخلوق من عنصر ترابى. وبقدر مايحقق الإنسان الكمال الخلقى فى الجانب الأول . بقدر ماينعدم فيه الجانب الثانى. وفى الحالتين تقف النفس حجر عثرة فى كماله أو سقوطه، إذ هى الجانب الجاذب القوى إلى دركات الإنحطاط من ناحية وهى أيضا المعرقلة للعبد عن الصعود والترقى فى سلم السعادة من ناحية أخرى (١) . ويمضى ابن باديس ليكشف عن فهمه العميق لأغوار الحياة النفسية للإنسان بوصفه ذا طبيعة مركبة من الروح والبدن، فيؤكد على أن هذه الطبيعة المزدوجة لاتسلم من نزوع النفس لتحصيل اللذات وتحقيق الرغبات وبالتالى تصبح النفس هى علة السقوط الخلقى والروحى، ومن ثم لابد للإنسان من السيطرة عليها، ذلك لأن " فى النوع الإنسانى كما يقول ابن باديس غرائز غالبة عليه لايسلم منها إلا من عصم الله أو وفق إلى الإيمان والعمل الصالح " (٢) .

والأمر اللافت للنظر فيما سبق ، تطابق وجهة نظر ابن باديس مع وجهة نظر الصوفية الخلص فى شأن النفس الإنسانية، بوصفها عندهم عقبة فى سبيل تحقيق الإنسان لكماله الخلقى والروحى معا. فالنفس عند الصوفية وكما سبق أن أكد ابن باديس ، لاتألف الحق أبدا والطاعة خلاف سجيتها وطبعها، ويتولد أكثر ذلك من متابعة الهوى واتباع الشهوات (٣). ولهذا صارت النفس هى السبب الموجب عندهم

---

(١) ابن باديس : المجلد السابق ص ٢٨٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد السابق ص ٣٣٥ .

(٣) السلمى (أبو عبدالرحمن) : عيوب النفس ومداوتها – تحقيق ايتان كولبرج الجامعة العبرية – القدس – ١٩٧٦ م ص ٧٧ .

لظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة [1]. وهو الأمر الذى فطن اليه ابن قيم الجوزيه قبل ابن باديس لما قال (... وقد اتفق السالكون إلى الله على اختلاف طرقهم وتباين سلوكهم على أن النفس قاطعة بين القلب وبين الوصول إلى الرب، وأنه لايدخل عليه سبحانه ولا يوصل إليه، بعد إماتتها وتزكيتها بمخالفتها والظفر بها) [2] .

ولما كان هذا هو شأن النفس الإنسانية كما بين ابن باديس وابن القيم وشيوخ الصوفية من قبلهما ، فقد وجب على الإنسان ضرورة مجاهدتها ليتسنى له تحقيق كماله الروحى والخلقى معا ، لأنه إذا قهرها وغلبها – كما يقول ابن باديس فقد تيسرت له أسباب الكمال[3] ولايتيسر للإنسان مجاهدة نفسه وتزكيتها وطهارتها، إلا بإعلان توبته الخالصة ، ليولد بعدها ولادة روحية جديدة ، ولابد من أن يتضافر مع توبته دوام اتيانه للأعمال الصالحة ، لأن نفوسنا لاتخلو من تدنس والموفق من دوام على غسلها بالتوبة وتحليتها بالأعمال الصالحات [4].

فالتوبة إذا ضرورة لابد منها ليتم للروح الإتصال بالملأ بالأعلى ولابد أن يحقق الإنسان شروطها لتؤتى ثمرتها.وهى عند ابن باديس كما هى عند غيره، تقتضى من العبد الإقلاع التام عن المعصية وذلك بالندم على مافات والعزم علىعدم العودة اليه،وهذا من عمل القلب وبالإقلاع

---

(١) الهجويرى : كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٢٧ .

(٢) الجوزية (ابن قيم) : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان – تحقيق محمد حامد الفقى – طبعة مصطفى الحلبى – القاهرة ١٩٣٩ جـ ١ ص ٧٥ .

(٣) ابن باديس : المجلد الثانى ص ٢٨٢ .

(٤) ابن باديس : المجلد السابق من أثاره ص ٣٩٢ .

وبالإقلاع عما هو متلبس به وهذا من عمل الجوارح [1]. وهـذا هـو مافهمه ابن باديس عن تأمله فى قوله تعالى: " إلا مـن تـاب وعمـل صالحا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورا رحيمـا " [2]. وبذلك تكون التوبة جامعة لعمل القلب والجوارح معـا ، لأن الإيمـان عندما يذكر مع الأعمال فالمراد به تصديق القلب ويقينه الكامل بعقـائد الحق، والعمل الصالح هو العمل الطيب المشروع سواء كان من عمـل الباطن، وهو عمل القلب أو عمل الظاهر، وهو عمل الجوارح [3].

ومادامت التوبة عملاً قلبياً، فلابد أن يتعدى أثره على الجـوارح الظاهرة، ولذلك فإن مجرد تحقق العبد بالتوبة لا يكفـى ليـترقى فـى مدارج الكمال الروحى ، إذ لابد له من المواظبة على الطاعات بـالعمل الصالح ، ليحقق بالتالى كمال توبته ظاهراً وباطناً، وليـس هنـاك إلا العمل الصالح لأنه لن يخلص من كدوراته الجسمانية ولن ينجـو مـن أسباب نقصانه إلا بعبادته ربه، ففيها صفاء عقله وزكاة نفسه وطـهارة بدنه فى ظاهره وباطنه[4]. وفضلاً عن هذا كلـه فالإنسـان بعبادتـه وطاعته لربه يترقى فى مراتب الكمال، ويدنو من الملأ الأعلـى عنـد الرب الأعلى ذى الجلال والإكرام [5].

والعبادة وإن كانت ضرورة لابد منها للكمال الروحى، فلابـد من أن يحققها الإنسان بغير إفراط ولا تفريط، لتجـئ موافقـة لـروح

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٧٦ .
(٢) سورة الفرقان الآية ٧٠ .
(٣) أبن أباديس : المجلد الأول ض ٤٧٦ .
(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٥٠٥ .
(٥) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٣٢ .

الإسلام، فكما أن الإنسان عليه حقوق لنفسه، فكذلك عليه حقوق لله، ومن ثم يتعين عليه أن يعطى كل ذى حق حقه. ولهذا يلزمه فى حال فراغه من أمر نفسه وشئون حياته الخاصة، أن يستوفى حق الله عليه، ولا يتأتى له هذا إلا بشغل أوقاته الفارغة فى طاعته لربه ولا تكون الأخيرة إلا بالأعمال الصالحة، أعمال القلوب وأعمال اللسان وأعمال الجوارح [1]. فالعبادة عند ابن باديس ضرورة إذا لتحقيق طهارة القلب والبدن، ولذلك لابد من أن تكون جامعة للباطن والظاهر معا من حيث إن الباطن عمل القلب، والظاهر عمل الجوارح، و إذا لم تكن العبادة على هذا النحو لم تكن هى العبادة المشروعة الموافقة أيضا لروح الإسلام، من حيث أنه تشريع عام يعم جميع أعمال الإنسان أعمال قلبه وأعمال لسانه وأعمال جوارحه، ولهذا يتعين على الإنسان أن تكون عبادته تحقيقا للعبادة التى أمره بها دين الإسلام، إذ لا يخرج فى كلية من كلياته ولا جزئية من جزئياته كما يقول ابن باديس عن هذا الأصل العام المتجلى فى جميع الأحكام [2].

وواضح التقاء ابن باديس والصوفية الخلص فى شأن العبادة الحقيقة لله، إذ لابد أن تجئ مطابقة لما فى القلب من قصد فتنعكس على الجوارح طاعة، ولهذا كان الباطن محكا لسلامة ما يصدر عن الجوارح من أعمال، وهو الأمر الذى يؤكده ابن باديس لأن الباطن أساس الظاهر على حد قوله[3]. وهذا الذى يؤكده ابن باديس يتفق عليه الصوفية جميعا، لأن كمال العبادة إنما يكون بحفظها والمحافظة عليها،

---

(١) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٧٣ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من أثاره ص ٦٦ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق ٣٣٩ .

ولا يتحقق ذلك إلا بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة من غير غلو ولا تفريط والمفرط مضيع والغالى مبتدع سيما إن اعتقد القربة(١) والواقع أن هذا الاتفاق بين ابن باديس والصوفية هو جوهر العبادة الحقيقة في الإسلام، ولهذا كان ابن تيمية دقيقا لما أكد على أن أصل الدين هو الأمور الباطنة من العلوم والأعمال، وأن الأعمال الظاهرة لا تنفع بدونها(٢).

وإذا كان هذا هو شأن العبادة الحقيقة عند ابن باديس وعند الصوفية فإن النتيجة تصبح واحدة فى رأينا، وبذلك يلتقى الفقه والتصوف عند نفس الغاية، وبالتالى تنتفى الخصومة المزعومة بين الفقهاء والصوفية وتصبح الشريعة والطريقة شيئا واحدا (٣) إذ أن الفقيه ينبغى أن يكون صوفيا، والصوفى إنما يحقق عمل الفقيه، وهما معا يصدران من معين واحد هو حقيقة دين الإسلام من حيث هو تشريع

---

(١) زروق (ابو العباس) : قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - ١٩٦٨ م القاعدة ٨٦ ص ٥٢ .

(٢) ابن تيمية: التحفة العراقية فى الأعمال القلبية - تحقيق قصى محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ ، ص ٤٢ .

(٣) الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل مقبول، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة أنباء عن التصريف الحق، فغير مقبول، فالشريعة جاءت بتكليف الحق والحقيقة أنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده - القشيرى - الرسالة جـ١ ص ٢٩٦ والشريعة والحقيقة عبارتان للقوم - كما يقول الهجويرى - يعبرون بإحداهما عن صحة حال الظاهر والثانية عن إقامة حال الباطن الهجويرى الظاهرة، المحجوب جـ٢ ص ٦٢٧ وعند ابن عجيبة الشريعة لصلاح الجواهر الظاهرة، وهى تدفع إلى الطريقة التى هى إصلاح السرائر الظاهرة، وهى أيضا تدفع إلى الحقيقة التى هى كشف الحجاب ومشاهدة الأحباب من داخل الحجاب أنظر الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية تحقيق وتقديم عبد الرحمن حسين محمود - عالم الفكر القاهرة ١٩٨٣ ص ٢٤ وأنظر أيضا ص ٣٢١ من نفس المصدر .

جامع لحركة الباطن والظاهر معا، أعنى عمل القلب بالقصد والباعث، وتحقيق الجوارح بالطاعة والعمل. وبهذا تتوحد جهود علماء الإسلام فى تدعيم القيم الإسلامية فى مجال الحياة العملية .

وهذه الحقيقة السابقة ينبغى أن نعمل على توكيدها ، فلا خصومة بين الفقهاء والصوفية ، ما دام الصوفية يعمقون روح الشريعة بهذا الشكل. ويحق بالتالى القول مع الإمام الرفاعى " إن نهاية طريق الصوفية نهاية طريق الفقهاء ، ونهاية طريق الفقهاء نهاية طريق الصوفية، والطريقة هى الشريعة، والشريعة هى الطريقة، والفرق بينهما لفظى،والمادة والنتيجة واحدة[1].

ونتبين مما سبق خصوبة موقف ابن باديس فى تحليله لقيمة العبادات من حيث هى ركن ركين فى تحقيق الكمال الروحى والخلقى وهو ما يتفق وحقيقة العبادة فى دين الإسلام، إذ جميع عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى، فلا قيمة لها أو فائدة، ولا تكون بالتالى مقبولة عند الله [2] .

وقد فطن ابن باديس– وهو الرجل القرآنى – إلى الدلالة الحقيقية للعبادات من هذا الجانب الأخلاقي، وأدرك ما يبطن فيها من قيم روحية وخلقية هى القصد الحقيقى منها فى تكليف الله تعالى لعباده بها. ونلمح ذلك جليا فى تحليله العميق لبعض هذه العبادات من هذا الجانب الروحى الخلقى. فالصوم كعبادة من عبادات الإسلام فيه دلالة روحية وخلقية لعل أهمها فى نظر ابن باديس تحقيق الحرية الروحية،

---

(١) الرفاعى : البرهان المؤيد ص ٨١ .

(٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٦ وما بعدها .

والتى لا تقل فى نظره عن الحرية العقلية . وهما معا من حق المسلم أن يشعر بهما ويعمل على توكيدهما فى حياته، من حيث إن الإسلام دين للحرية الحقيقية، لأنه دين للعقل ومن حيث إن الحياة فى حقيقتها حياتان حياة للروح وحياة للبدن، والحرية كذلك، فهناك حرية الروح وحرية البدن (١) .

ولكن حياة الروح وحريتها هما أصل حياة البدن وحريته، ومن فضل الله على عباده أن شرع لهم فى بعض العبادات ما يحقق هذه الحرية ، ففى الصوم تحقيق لها . ولهذا يستطيع المسلم أن يدرك فائدة هذه العبادة لو أدرك المقصود منها وعلى النحو الذى قصد الله . ففى تركه لطعامه وشرابه وشهوات بدنه ، تحرير لروحه من سلطان الشهوة ، وخلاص لها من سلطان المادة ، وسمو بها إلى عالم علوى ملكى من الطهر والكمال (٢).

ويعنى هذا أن الحرية التى يقصدها ابن باديس ليست هى الحرية التى تتم على مستوى الظاهر ، فتتعلق بإتيان هذا الفعل أو الإحجام عنه والإقدام على غيره . فهذه الحرية تتم على مستوى البدن، وإن كانت بتوجيه من العقل ، أما حرية الباطن فأسمى منها لأنها حرية

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من أثاره ص ٤٨١ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ٤٨١ أنظر فى تفصيل فريضة الصوم ودلالتها عند الصوفية ، على سبيل المثال – اللمع للسراج الطوسى ص ٢١٦ –٢٢١ وأيضا كشف المحجوب للهجويرى جـ٢ ص ٥٦٤ ، وأيضا إحياء علوم الدين للإمام الغزالى جـ٣، ص ٣٤–٣٩ ، وأيضا تفصيل بعض هذه المضامين فيما أورده السهروردى البغدادى فى عوارف المعارف ص٣٢٧ – ٣٣٩ .

الروح وهى التى يحققها الإنسان حين يتحرر من عبوديته للأشياء المادية ومن خضوعه التام لأسر رغباته البدنية . ولذلك كانت فريضة الصوم وسيلة فعالة لأن يتذوق المسلم طعم لذة الحرية الروحية، أو الحرية الروحية العقلية على حد قول ابن باديس نفسه (١).

ولا تقل فريضة الحج فى مضامينها الروحية والخلقية عن فريضة الصوم ، شأنها شأن كل العبادات فى الإسلام، ففى قيام المسلم الذى يستطيع أداء هذه الفريضة مايشعره بهذه المضامين لو أداها كما ينبغى أن تكون ولو تأمل فى كل ركن منها حكمته . ففى يوم الحج الأكبر - كما يقول ابن باديس - يدرك المسلمون حقيقة ما شرعه لهم فيه بوصفه تزكية للنفوس وتبصره للعقول وتحسينا للأعمال وتذكيرا لهم بعهد إمام الموحدين وشيخ الأنبياء والمرسلين إبراهيم الخليل عليه وعليهم الصلاة والسلام أجمعين (٢). فينبغى إذا على المؤمن الكامل فى إيمانه أن يعى المقصود الحقيقى من مناسك هذه الفريضة . ففى تقديمه للأضحية وذبحها، وينبغى عليه أن يتذكر دوما قيمة التضحية كفعل حياتى بوصفه مسلما . فيتجدد فى قلبه وعقله معنى التضحية فى كل وقت فى سبيل الخير العام، بل عليه - كما يقول ابن باديس أن يحقق هذه التضحية دوما ولو ببذل القليل للناس، وبالتالى تصير التضحية خلقا فيه كل حين (٣) . ويؤكد ابن باديس على معنى التضحية بوصفها قيمة من القيم الروحية والخلقية التى ينبغى أن يتحلى بها المؤمن إيمانا

---

(١) ابن باديس: المجلد الثالث ص ٤٨١ - ٤٨٢ .

(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ٥٢٩-٥٣٠ .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق من آثاره ص ٥٣٠ وأنظر بعض المضامين الروحية للحج فيما أورده الطوسى فى اللمع ص ٣٢٢-٣٢٠ وأيضا الهجويرى فى كشف المحجوب جـ٢ ص ٥٧٣ إلى ٥٧٤ .

كاملا ليس فقط فى أثناء مناسك والحج حين يقوم بهذه الفريضة ، وإنما فى كل أيامه بل وفى كل لحظاته إذ المسلم الحقيقى كما يقول من صدق قوله وفعله ومن إذا جاء أمر الله كان كله لله على حد قوله (١)

ولكن مفهوم العبادة لا يتوقف فقط عند حد الصلاة والصيام والزكاة والحج . إنما يشمل أيضا الذكر الدائم لله، وسماع القرآن وتلاوته وتدبر معانيه وأحكامه ، ولذلك لم يغفل ابن باديس عن أن يكشف عن أهمية الذكر وتلاوة القرآن وتدبره ، بوصفهما وسيلتين ضروريتين فى تحقيق أسمى درجات الكمال الروحى والخلقى ، شأنهما شأن العبادات المفروضة على المسلم من صلاة وصيام وزكاة وحج .

فالذكر من أهم الوسائل التى يتعين على العبد الإتيان بها ليحقق طهارة قلبه، وهو مأمور به لقوله تعالى :" يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا" (٢)، ومن ثم جعله الصوفية منشور الولاية كما ذهب أبو على الدقاق (٣). ولو يتردد ابن قيم الجوزية أيضا فى أن يجعله رأس الأصول ومنشور الولاية، بل أكثر من ذلك جعله أصل كل مقام وقاعدته (٤). وقد كان ابن باديس مدركا لأهمية الذكر من كل هذه الجوانب، فهو عنده ضرورة فى تحقيق طهارة القلب، ولهذا جعله أصلا من أصول الدين، بل هو الدين كله على حد قوله (٥). ويعرف

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث من آثاره ص ٥٣٠ .

(٢) سورة الأحزاب ، الآية ٤١.

(٣) القشيرى : الرسالة جـ٢ ص ٤٦٥ .

(٤) الجوزية (ابن قيم) : الوابل الصيب من الكلم الطيب – المطبعة السلفية القاهرة – الطبعة الثالثة –١٣٥٦هـ ص ٥٨ –٥٩ .

(٥) ابن باديس : المجلد الأول من أثاره ص ١٢٩ .

ابن باديس الذكر بأنه حضور الشئ فى القلب، والحضور الثانى بعد زواله المسبوق بحضور متقدم، وقد يطلق على الحضور الأول توسعا وزواله بعد حضوره هو النسيان ... فهما أى الذكر والنسيان ضدان[1] لقوله تعالى :" واذكر ربك إذا نسيت " [2]. وتبعا لذلك يكون الذكر حضورا قلبيا للمذكور فى قلب الذاكر وبالتالى كان محله القلب، ولما كان الذكر ضده النسيان فالذكر والنسيان يتضادان إذا فى محل واحد. وعلى هذا فالغفلة كما تكون فى القلب، فكذلك الذكر يكون حضوره فى القلب ولا من ذلك [3]. والذكر بالإضافة لكونه عملا قلبيا فى حقيقته، هو أيضا طاعة لله تعالى ولهذا يدخل ضمن العبادة المفروضة علينا، لأن العبادة هى عين الطاعة فى أتم معانيها، فمن أطاع الله فقد ذكره، ومن لم يطعه، فليس بذاكر، وإن أكثر التسبيح وتلاوة القرآن كما يقول ابن باديس [4] .

ويقسم ابن باديس الذكر إلى ثلاثة أقسام، ذكر القلب فكرا أو اعتقادا أو استحضارا، وذكر اللسان قولا، وذكر الجوارح عملا، وكل هذه الأقسام لا تنفك عن الذكر الأول وهو ذكر القلب إذ هو أعلى أقسام الذكر جميعها. ولهذا نتوقف عندها لنتبين دلالته فى تحقيق الكمال الروحى والخلقى.

فذكر القلب عند ابن باديس على ثلاثة ضروب، الضرب الأول منها التفكير فى عظمة الله وجلاله وجبروته وملكه، والتفكر فى أنواع

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) سورة الكهف من الآية ٢٤ .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٢٩.

(٤) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١١٧ .

الإله وعظيم أنعامه على خلقه عامة والإنسان خاصة . وهذا الضرب من الذكر القلبى أعظم الأذكار وأجلها ، لأن الأعمال تتبنى على العقائد والعقائد لا تثبت إلا بالتفكير وبالتفكير تنجلى العقول وتصفو النفوس[١].

وأما الضرب الثانى من هذا الذكر، فهو العقد الجازم بعقائد الإسلام من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله، وبشرط أن يكون هذا الاعتقاد عن فهم صحيح وإدراك راسخ بحيث يتولد عنه إرادة قوية . فى الفعل والترك، ولذلك لا يكون هذا الضرب ممكنا إلا بالضرب الذى قبله[٢] . أما الضرب الأخير من ضروب ذكر القلب، فهو استحضار عظمة الله تعالى، وما يستحقه من القيام بحقه، عن كل فعل وترك فيفعله العبد بإذنه لوجهة، ويتركه كذلك بإذنه لوجهه، ولا يدوم هذا الاستحضار فى القلب، إلا إذا رسخت العقيدة فى القلب التى هى لازمة عن الضرب الثانى [٣]، لقوله تعالى :" يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون "[٤]

وذكر اللسان عند ابن باديس ضربان أولهما ذكره تعالى بالثناء عليه، والاعتراف بنعمه وإظهار الفقر إليه . ولا يصح هذا الضروب إلا بحضور القلب ومن أظهر آياته كما يقول ابن باديس قوله تعالى : " فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام " [٥]. وثانيهما ذكره تعالى بدعوة الخلق إليه وإرشادهم إلى صراطه المستقيم

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٤) سورة الأنفال ، الآية ٤٥ .

(٥) سورة البقرة من الآية ١٩٨ .

والإبانة لهم عن محاسن شرعه وأحكامه وهذه وظيفة الأنبياء والمرسلين وأتباعهم من المؤمنين إلى يوم الدين [1]. وأما ذكر الجوارح فهو عند ابن باديس – كما هو عند الصوفية – استعمال الجوارح كلها فى الطاعات، والبعد بها تماما عن المنهيات لأن كل عمل لها أو انكفاف على مقتضى الشرع ، فهو طاعة لها، ومن ثم فكل طاعة تحققها جارحة من الجوارح، إنما هى ذكر لله وصاحبها بالتالى ذاكر لله [2]. وهذا عين مايقوله الصوفية الخلص من حيث إن كل جارحة من جوارح الإنسان كما يقول السهروردى لابد لها من أدب تختص به، ومن حسن الأدب مع الله، ألا تتحرك جارحة من جوارح العبد فى غير طاعته تعالى ومرضاته [3]. بل إن الذكر إذا كان هو الدين كله كما يقول ابن باديس، فهو كذلك عند الصوفية، فهو عماد الدين ومنبه الغافلين وأخف الأعمال، وأشرف الأحوال كما يقول أحد شيوخ الطريقة الدرقاوية [4].

ثم ينتقل ابن باديس إلى الجانب العملى من الذكر ، ليحدد وسائله العملية، فيجعل القرآن أفضل الأذكار جميعها، لأن أشرف حالتى الإنسان، هى حالة انفراده مع ربه وتوجهه بكليته إليه وخلوص قلبه له وحده. وهذا لايحصل كما يقول إلا لتالى القرآن العظيم، ولا تكون هذه الحالة على الوجه الأكمل إلا إذا كان صاحبها دائم التفكر بعقله وقلبه فى معانى القرآن ، وحينئذ تكون حالته هذه أشرف أحواله مع الله [5] .

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٣٤ .
(٢) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٣٥ .
(٣) السهروردى (أبو النجيب) : آداب المريدين ص ٧٦ .
(٤) بنانى (أبو بكر) : مدارج السلوك إلى مالك الملوك ص ٥٤ .
(٥) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٤١ – ١٤٢ .

ففضل القرآن إذا من حيث هو أفضل الأذكار جميعها لايكمن في تلاوته وإلا كانت هذه التلاوة ذكرا لسانيا ، وإنما فضله قائم فيمن يحقق في تلاوته دوام التفكر في معاني آياته ، حينئذ تكون تلاوته ضربا من ضروب الذكر القلبي ، الذي هو التفكر في معاني أسمائه تعالى من ناحية وفي مظاهر قدرته وجبروته ورحمته من ناحية أخرى [(١)]. وفضلا عن هذا كله، فالقرآن العظيم قد اشتمل على أفضل الأذكار اللسانية من تهليل وتكبير وتحميد وتسبيح وتمجيد واستغفار وعلى أسماء الله الحسنى. وعلى هذا فمن كان تاليا له فإنما يكون كذلك ذاكرا له بهذه الأذكار كلها . فإذا تحقق في تلاوته بتدبر معانيه، ففي في هذه الحالة سيكون حاصلا على عين الذكر القلبي بوصفه تفكرا في عظمة الله وقدرته [(٢)] . وبالإضافة إلى فضل القرآن من حيث اشتماله على كل ضروب الأذكار ، فإن تلاوته بتدبر من شأنها أن تفتح لصاحبها أبواب التوبة والإنابة والرجاء والخوف ، وهذا مما يكون له أثره في استقامته ولو بعض الشئ في سلوكه العمليّ على حد قول ابن باديس [(٣)] .

وفضل القرآن على هذا النحو – بوصفه ضربا من ضروب الذكر –هو أمر نبه إليه الزهاد والصوفية فقد أكد البسطامي على أن من ترك قراءة القرآن وادعى بهذا الشأن –التصوف– فهو مدع [(٤)]. وأكد ابن عطاء الله السكندري – الشاذلي طريقة – على أنه ينبغي

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ١٤٣ .

(٤) ابن الجوزي : بلبيس ابليس ص ١٦٨ .

للذاكر أن يتخذ ذكره من الأذكار الواردة فى القرآن ، فيذكر الله فيكون قارئا فى الذكر ، فلا يحمد الله ولا يسبحه ولا يهلله إلا بما ورد فى القرآن [١]. وفى اهتمام ابن باديس والصوفية بالقرآن وتلاوته وتدبره - بوصفه جامعا لكل ضروب الذكر وصيغه - تحقيق لما ورد فى القرآن نفسه وفى السنة النبوية - فقد جعله الله تعالى شفاء للقلوب وراحة للنفوس كما فى قوله تعالى : " هو للذين آمنوا هدى وشفاء " [٢] وكما فى قوله تعالى : " يأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين " [٣] وفى السنة ما يؤكد فضل تلاوة القرآن وعظيم ثوابه فقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشرة أمثالها [٤] . وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أن أهل القرآن هم أهل الله وخاصته [٥] .

ومن الأذكار الشرعية عند ابن باديس الصلاة على النبى، فهى من أصول الأذكار فى الإسلام وأعظمها [٦]. وقد أمرنا الله تعالى بتحقيقها لقوله تعالى: "إن الله وملائكته يصلون على النبى يأيها الذين

---

(١) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح - طبعة مصطفى البابى الحلبى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦١ ص ٦١ .

(٢) سورة فصلت الآية ٤٤ .

(٣) سورة يونس الآية ٥٧ .

(٤) المقدسى: فضائل الأعمال - دار الكتب العلمية - بيروت ، الطبعة الثانية - ١٩٨٦ - ص ١٠٨ .

(٥) المقدسى : ص ١٠٦ ، ١٠٨ المصدر السابق ص ١٠٦ .

(٦) ابن باديس : المجلد الرابع من أثاره ص ٣٧٥ .

آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما " [1] . ولما كان العبد مأمورا بالصلاة على النبى على نحو ماورد فى الآية الكريمة ، فعليه أن يحقق هذه الصلاة ويجعلها من أذكاره الشرعية فهى ذكر لسانى بتلاوة لفظها، وذكر قلبى فى الآن نفسه بتدبر معانيها، ومن ثم فهى ذكر جامع يثمو رسوخ الإيمان فى قلب الذاكر، وهى بالتالى وسيلته فى تمام محبته وتعظيمه للنبى صلى الله عليه وسلم، ومن شأن هذه المحبة والتعظيم له على هذا النحو، أن ينال بها محبته تعالى بحسن محبته لنبيه وأتباعه[2]. ومما يضاعف من أهمية الصلاة على النبى بوصفها ذكرا، أنه عليه الصلاة والسلام قد دعانا لتحقيقها فيما روى عنه من أحاديث، فقد روى : من ذكرت عنده فليصل علي ومن صل على مرة صلى الله عليه عشرا [3].

ويتضح مما سبق، أهمية الذكر بوصفه عبادة شرعية ، تسهم فى ترقى الإنسان فى مدارج الكمال الروحى والخلقى. ويتضح كذلك أن الذكر بكل ضروبه عند ابن باديس ، مقيد بقيد الشريعة ، ولايخرج عما هو مأمور به العبد فى الشرع قرآنا وسنة. ولذلك كان القرآن أصل الأذكار جميعها وكانت تلاوته بتدبر وفهم أفضل ضروب الذكر وأعظمها عند ابن باديس .

ومادامت العبادة هى تمام الطاعة لله ، فلابد لها من كمال الخوف والرجاء معا مادامت فى أصلها تحقيق العبودية الكاملة لله. وهذه الأخيرة هى عين الطاعة لله ظاهرا وباطنا، ولذلك كان من

---

(١) سورة الأحزاب : الآية ٥٦ .

(٢) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٧٥ .

(٣) المنذرى : الترغيب والترهيب - ج ٢ ص ٢٧٧ .

لوازم العبادة الحقيقية خوف العبد من الله وحده، ورجاؤه فى الله وحــده وبالتالى فهما -الخوف والرجاء -مقامان عظيمان من جملة عبادتنــا لله . وليس فى هذا مايقدح فى اخلاص العبد من حيث كمال عبادته لربــه، لأن قصد الثواب والجزاء على العمل، لاينافى الإخلاص فيه على حــد قول ابن باديس[١]. فلا عبادة شرعية إذا بغير اقتران بالخوف الكــامل من عقاب الله، ولاعبادة شرعية أيضا بغير اقتران بالرجاء الكامل فــى طلب رحمته وعفوه ومثوبته فى الوقت نفسه . وليس فى هــذا أيضــا ماينقص أيضا من كمال عبادة الإنسان لربه ولا من كمال طاعته لــه ، لأن أكمل أحواله كما يقول ابن باديس أن يخشــى الله وحــده ويرجــو رحمته وحده [٢] . وينبنى على هذا أن يكون كمال العبادة فى اقترانــها بالخوف والرجاء معا وليس بتجريدها منها بدعوى البعد بها عن معنــى طلب الثواب من ناحية أو الخوف من العقاب من ناحية أخرى ، كمــا يزعم بعض الصوفية . فما فعلوه يجعل عبادتــهم كاملــة لله بحســب الهدى القرآنى والسنة النبوية، ذلك لأن الخوف والرجاء هما قيد العبادة والكمال فيها عند ابن باديس لأن المؤمن الكامل هو من سلمت فطرته، وصح إدراكه ، واتبع القرآن فى عقده وخلقه وعمله، واستوت خلوتــه وجلوته وسره وعلنه وعبد الله راجيا رحمته خائفا عذابه[٣].

والحق أن هذه العبادة الصحيحة فى تلازمــــها مــع الخــوف والرجاء، هى مطمع كل الصوفية المتقيدين بقيد القــرآن والســنة. لأن الخوف والرجاء هما جناحا العمل لايطير إلا بهما علــى حــد قــول

---

(١) ابن باديس : المجلد الثالث ص ٥٢ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من اثاره ص ٨٢ .

(٣) المصدر السابق نفس المجلد ص ٨٣ .

السراج الطوسى بل إن العبادة بوصفها عين الطاعة التامة لله وحده، لاقوام لها بغير اقتران بالخوف والرجاء منه، والحب له وحده كما يقول حاتم الأصم [١]. ولأجل هذا كان الخوف ايضا عنده زينة العبادة [٢]. ومن ثم لم يكن غريبا أن يؤكد ذو النون المصرى (ت ٢٤٥هـ) هو الآخر على أن الناس على الطريق مالم يزل عنهم الخوف، فإذا زال عنهم الخوف فقد ضلوا الطريق [٣] .

وبناء على هذا كله، فالعبادة فى ارتباطها بالخوف، تجعل صاحبها بمنأى عن هوى نفسه وحظوظها، والعبادة أيضا فى ارتباطها بالرجاء أيضا باعث لصاحبها على العمل طلبا لمغفرته تعالى وحسن ثوابه فى الآخرة ومن ثم أكد بعضهم – الصوفية – على أن الرجاء يجرك العبد إلى الطاعات، والخوف يبعده عن المعاصى، والمراقبة تؤدى به إلى طرق الحقائق [٤] .

وليس فى اجتماع الخوف والرجاء بما ينقص من عبادة العبد لربه من حيث كمالها وكمال محبته تعالى ، لأن المحبة إذا كانت أصل كل عمل دينى كما يقول ابن تيميه، فالخوف والرجاء وغيرهما يستلزم المحبة ويرجع إليهما، من حيث إن الراجى الطامع إنما يطمع فيما يحبه لا فيما يبغضه، والخائف يفر من الخوف لينال ما عند المحبوب[٥].

---

(١) المصدر السابق نفس المجلد ص ٨٣ .
(٢) السلمى : طبقات الصوفية ص ٩٥ .
(٣) القشيرى : الرسالة جـ ١ ص ٢٩١ .
(٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٣٩٠ .
(٥) ابن تيميه : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٦٦ .

ولئن كانت العبادة الشرعية موضوعة على الخوف والرجاء معا فليس فى هذا مايقدح فى إخلاص القائم بتحقيقها، لأن الإخلاص بالتالى ألزم مايكون للعبادة الشرعية، من حيث إن كل عبادة فرضها الله يستلزم الكمال فى تحقيقها شمولها للباطن والظاهر معا. و لا يتأتى هذا بغير الإخلاص الكامل فى القيام بها ظاهرا وباطنا من حيث... إن الأعمال المعتبره تتساوى فى مظاهرها، ولكنها لاتتساوى فى منازلها من جهة الاعتبار والقبول والمثوبة[1]. فمحك قبول الأعمال عند الله إذا ليس فى القيام بها، وإنما فى سلامة القصد فى تحقيقها، وفى خلوص النية فى الإتيان بها. فقيمة العمل إذن وقبوله تدور مع الإخلاص وجودا وعدما. ولهذا يتفاوت الناس فى أعمالهم وحظوظهم منها، بحسب تفاوتهم فى مقاصدهم [2] . ويترتب على هذا أن العمل الدينى لن يكون مقبولا عند الله تعالى مالم يقصد به صاحبه طاعة الله وحده، ومن قصد غير ذلك فعمله - كما يقول ابن باديس - مردود عليه لأن أجره عن العمل يقل ويكثر بحسب نيته أو قصده [3] .

ولما كان الأمر كذالك فيتعين على العبد أن يجتهد فى تطهير أعماله من المخالفات وقصرها على الطاعات والمباحات ظاهرا وباطنا. بل ويتعين عليه ماهو أكثر من ذلك، فيجتهد فى أن تكون طاعته خالصة لوجه الله، فيبتعد بها عن كل خاطر، يشغله عن الله وحده فإذا تحقق له كل ذلك ، فقد سلم له القصد فى العمل على حد قول ابن باديس [4] .

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول ص ٢٠٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٣ .
(٣) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ١٨٣ .
(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ١٨٤ .

وفى تأكيد ابن باديس على الإخلاص أو النية الخالصة فى العمل موافقة للنصوص القرآنية والحديثية فقوله تعالى : " لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم[١] . إنما هو تأكيد على أن معيار العمل يكمن فى الباعث عليه، ومن ثم ينعقد الثواب والعقاب على صاحبه، بحسب هذا الباعث ولذلك لما فسر القشيرى الآية السابقة، ذهب إلى أن ماجرى به اللسان على مقتضى السهو، ليس له خطر فى تحديد الفعل من جهة الخير أو الشر ، ولكن ماانطوت عليه الضمائر واحتوت عليه السرائر فذلك هو الذى يؤخذ به عند الله [٢] .

وقد جاءت الأحاديث النبوية أيضا لتؤكد على أهمية النية أو القصد فى صحة العمل وبطلانه، إذ أن الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إمرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه [٣] فلما تضافرت الشواهد القرآنية والحديثية على أهمية النية والإخلاص فى العمل، صار هذا ضرورة لكل عبادة يقوم بها الإنسان ولهذا كان الإخلاص فى الأعمال الدينية من أعمال القلب التى يزكو بها [٤] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٢٥ .

(٢) القشيرى : لطائف الإشارات – تحقيق وتقديم الدكتور ابراهيم بسيونى – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨١م – المجلد الأول ص ١٧٩ .

(٣) انظر صحيح مسلم – المجلد الثانى من ص ١٥٧ – ١٥٨ ، وأيضا انظر صحيح البخارى المجلد الثالث ص ٢٣٨ .

(٤) الرازى (فخر الدين) : عجائب القرآن – تحقيق عبد القادر عطا – دار الكتب الإسلامية – القاهرة ١٩٨٢ ص ١٥٢ .

وإذا كان الإخلاص ضرورة لكل عمل دينى كما يقـــول ابـــن باديس وكانت النية هى محك سلامته وخلوصه لله وحده، فإنه بذلـــك يلتقى مع المحققين من الصوفية، لأن الله لايقبل من الأعمال كما يقول بعضهم إلا ماكان صوابا، ومن صوابها، إلا ماكـــان خالصـــا ومـــن خالصها إلا ماوافق السنة (1) . وأكثر من هذا، فإن من لا إخلاص لـــه لاخلاص له على أى وجه من الوجوه (2). ومن هنا حق للمحاســبى أن يجعل الإخلاص لله عز وجل أمراً واجبا لازما فى جميع الأعمال (3).

ومراقبة الإنسان لكل أحواله مـــع الله ، أهميـــة لاتقـــل عـــن الإخلاص ولهذا كانت المراقبة ضرورة للعبادة شأنها شأن الإخـــلاص والخوف والرجاء، وخاصة أن كل أحوال الإنسان وأعماله وخواطـــره معلومة لله لقوله تعالى : " مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيـــد " (4). وقد أكد الحديث النبوى قيمتها لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الإحسان فأجاب سائله أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك (5) .

ومن ثم فقد وجب على الإنسان مراقبة كـــل أحوالـــه مـــع الله تعالى ظاهرا وباطنا ، لأن العبادة الشرعية الصحيحة تقتضى ذلك ومن

---

(1) السلمى : طبقات الصوفية ص ٣٦٣ .

(2) الميهنى : أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد ص ٣٢٩.

(3) المحاسبى (الحارث) : القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبدالقادر عطـــا - دار الكتب العالمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٦ ص ٢٥٩. وانظـــر التعريف لأبى بكر الكلاباذى ص ١٨٨ .

(4) سورة ق الآية ١٨ .

(5) انظر صحيح مسلم - المجلد الأول ص ٢١ - ٢٣ كتاب الإيمان . وأيضـــا باب الإسلام ص ٢٣ - ٢٤ بنفس المجلد .

ثم فعليه – العبد – أن يحقق هذه المراقبة كما يقول ابن باديس فى كل أعماله أعمال القلب وأعمال الجوارح فلا يكون منهما مخالفة لله تعالى، وبالتالى تأتى العبادة على غاية الإتقان من حيث صورتها، وعلى كمال الإخلاص من حيث بنيتها (١).

وفضلا عن هذا كله ، فالمراقبة تثمر للعبد أحوالا عالية فى عبادته لربه ، لأن العبد إذا حقق مقام المراقبة على الوجه الأتم ، فإنه يفضى به إلى مشاهدة الجمال والجلال الإلهيين فيشاهد جماله تعالى بصفات الفضل والرحمة والإحسان ، ويشاهد جلاله بصفات القهر والبطش والملك والسلطان (٢). وبذلك يكشف ابن باديس فى رأينا عن نزعة روحية صوفية شفافة ، وهو فى ذلك كله يصدر عن فهمه الدقيق للعبادة ومنزلتها بوصفها ضرورة لتحقيق أعلى درجات الكمال الروحى . وهو فى هذا أيضا يتفق مع الصوفية ، إذ المراقبة عندهم ضرورة للعبد فى كل أحواله مع الله سواء جعلها البعض مقاما أو جعلها البعض الآخر منهم حالا فإنها فى كل الأحوال تورث خلوص السر والعلانية لله تعالى على حد قول الخواص (٣) .

والشكر لله لازم للعبد فى عبادته وطاعته لربه ، فإنه مأمور به لقوله تعالى: " فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون " (٤). ثم إن

---

(١) ابن باديس : المجلد الأول من آثاره ص ٤٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦٢ .

(٣) القشيرى: الرسالة جـ ١ ص ٥٢٣ وهى عند القشيرى مقام وعند الطوسى حال شريف ص٧٢ وعند السهروردى البغدادى حال ومقام فى آن واحد ص٤٧٨.

(٤) سورة البقرة الآية ١٥٢ .

نعم الله وفضله عليه توجب عليه مقابلتها بشكر المنعم عليه بها لقولـــه تعالى: " إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لايشكرون "(١)، ولأن نعم الله تعالى على الإنسان لاتعد ولاتحصى ، فحـــق عليـــه أن يشكره تعالى ، لأن نعمه عليه خاصة أكثر من نعمه على غـــيره مـــن مخلوقاته فقد أنعم الله عليه - الإنسان - بنعمة وجوده وحسن خلقتـــه، وأنعم عليه بنعمة العقل وسلامة الفطرة، وأنعـــم عليـــه بنعمـــة المـــال والبنين وبالتالى فعلى المرء كما يقول ابن باديس أن يقبل على نعـــم الله تعالى إقبال المستعظم بها العارف بحقها (٢) . ولا يتحقق الشكر علـــى الوجه الآثم، إلا بأن يفحص الإنسان كل نعـــم الله عليـــه واحـــدة تلـــو الآخرى ثم يعود فيشكر الله تعالى على كل واحدة منـــــها ، ولابـــد أن يكون شكره بالقلب واللسان معا (٣).

ودلالة قول ابن باديس ، أنه يمضى فى بيان العبادة لله وكمـــال تحقيقها على مستوى الباطن والظاهر معا . ولهذا كـــان كـــل الشـــكر بوصفه لازما للعبادة لايخرج عن هذا الكمال . مـــن حيـــث ضـــرورة تحقيقه أيضا باطنا وظاهرا . ولما كانت العبادة فى حقيقتها هى عيـــن الطاعة، فلابد وأن يحقق - الشكر كمنزل من المنازل الروحية هـــذه الغاية. وبالتالى يتعين على الإنسان أن يشكر الله علـــى تلـــك النعـــم جميعها وذلك بأن يصرفها فى طاعة الله وحده ولا يتأتى ذلك إلا فيمـــا يقوم به من أعمال صالحة أعمال قلبه وأعمال جوارحه (٤) .

---

(١) سورة غافر من الآية ٦١ .

(٢) ابن باديس : المجلد الثانى من آثاره ص ٢٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٧.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣١ .

والأمر اللافت للنظر فى كلام ابن باديس عن الشكر ، موافقته للصوفية الخلص، من حيث إن حقيقة الشكر عند أهل التحقيق كما يقول القشيرى هى الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع [1]. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الخضوع لايكون إلا لله بوصفه المعبود وحده ، وبوصفه المنعم على الإنسان وحده. وعلى هذا فكمال شكر العبد لله لايكون إلا فى طاعته. ولاتكون هذه الطاعة عند الصوفية أيضا إلا فى الباطن والظاهر معا لأن من شكر الله بلسانه دون بقية أعضائه كما يقول بعضهم فقد قل شكره [2] . ومن ثم كان الشكر متعديا إلى البدن تعديه إلى القلب واللسان، فشكر القلب أن يوقن الإنسان أن النعم كلها من الله وحده ، وشكر اللسان يستلزم منه الحمد لله والثناء عليه بذكر إحسانه، وشكر البدن ألا يستعمل جارحة أحسن الله خلقها فى معصية ، إذ الأولى أن يطيع الله طاعة كاملة [3] .

ولعل أهمية الشكر ومنزلته عند ابن باديس وعند الصوفية ترجع إلى أن نعم الله تعالى على عبده تلزمه بذلك ومن هنا جعل ابن القيم مبنى الدين على قاعدتين هما الذكر والشكر معا [4] . ومن البين أن الذكر كان عبادة أولاها ابن باديس عناية لاتقل عما وسمها به ابن القيم فإذا انضاف إليها الشكر على هذا النحو، لم نجد فارقا عندهما، ولا عند الصوفية الخلص، وبذلك يتلاقى الفقه والتصوف فى رأينا،

---

(١) القشيرى : الرسالة جـ ١ ص ٤٨٧ ، وانظر أقوال الصوفية فى الشكر فى التصوف الكاباذى ص ١١٩ .

(٢) الشعرانى (عبدالوهاب) : تنبيه المغترين ص ٧٨ .

(٣) الخراز (أبوسعيد) : الطريق إلى الله تحقيق وتقديم الدكتور عبدالحليم محمود – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٩ ص ٧٧ .

(٤) الجوزيه (ابن قيم) الفوائد ص ١٢٧ .

فيكون ابن باديس وكما كان ابن القيم فقيها صوفيا أو صوفيا فقيها، مادام الفقه فى الدين لايخرج عن فهم كلياته وأحكامه من حيث إن كمال الاثنين معا إنما يكون فى الباطن والظاهر معا .

وللصبر أيضا منزلة عند ابن باديس فى تحقيق كمال العبادة لله لاتقل عن منزلة الشكر . فكما أن العبد مأمور بشكر الله تعالى على نعمه وإحسانه الدائم عليه ، فكذلك عليه – العبد – أن يداوم على التحلى بالصبر فى حال بلائه ، خاصة وقد وعد الحق تعالى الصابرين بجزيل ثوابه فى الآخرة لقوله تعالى : " إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب " (١) ولهذا كان الصبر مقاما شريفا عند الصوفية (٢) .

ويوضح ابن باديس قيمة الصبر بما فهمه من قوله تعالى: " أولئك الذين يجزون الغرفة بما صبروا ويلقون فيها تحية وسلاماً خالدين فيها حسنت مستقرا ومقاماً" (٣). فيرى أن العبد لن ينهض في تحقيق المأمورات وترك المنهيات إلا إذا صبر. الأمر الذي يعني أن الصبر لايقتصر تحقيقه فى حال نزول البلاء فقط، وإنما فى دوام تحقق العبادة ذاتها. ولا يتأتى هذا إلا باستيفاء شروطها، والقيام بتحقيقها على الوجه الأتم، ظاهراً وباطناً، ولهذا كان الصبر خلقاً من الأخلاق المحمودة عند ابن باديس ومن ثم ينبغي على المرء أن يعتاده حتى يستطيع القيام بالتكاليف المأمور بها من ناحية، وتحقيق مطالبه أيضا فى الحياة الدنيوية، الموضوعة على المحنة والابتلاء من ناحية أخرى (٤) . وفى هذا يتفق ابن باديس مع ابن تيميه فى نظرته إلى

---

(١) سورة الزمر الآية ١٠ .
(٢) الطوسى (السراج) اللمع ص ٧٦ وانظر التعرف لمذهب أهل التصوف الكلاباذى ص ١١٢ – ١١٣ .
(٣) سورة الفرقان الآيتان ٧٥– ٧٦.
(٤) ابن باديس المجلد الأول من أثاره ص ٢٠٢.

الصبر ومنزلته فى العبادة الشرعية، إذ الصبر واجب باتفاق جميع المسلمين على أداء الواجبات، وترك المحظورات، ولهذا يدخل فى مفهوم الصبر عند ابن تيميه الصبر على المصائب من ناحية، والصبر أيضا على اتباع أهواء النفس فيما نهى الله عنه من ناحية أخرى[١].

والصدق من لوازم العبادة وكمالها عند ابن باديس. وهو عنده شأن كل المنازل الروحية التى ينبغي أن تتحقق كذلك بالقلب واللسان معا، من حيث إن الصدق – ضده الكذب – إنما يكونان باللسان[٢]. وهو الأصل فى اطلاقهما– كما يقول ويكونان فى القلب من حيث الاعتقاد. ولهذا لزم للعبد أن يحقق الصدق فى عبادته وطاعته لربه ويلزمه أيضا الصدق فى كل أحواله مع الحق والخلق، فينال بذلك مرتبة الصديقية. ولايتأتي له ذلك إلا بالكمال فى أقسام الصدق كلها صدق القلب وصدق اللسان من ناحية وبعده عن أقسام الكذب كلها من ناحية أخرى[٣] . ويستند ابن باديس فى رفعة منزلة الصدق لقوله تعالى: " يا أيها الذين أمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين "، وقوله تعالى: " من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه"[٤] وإلى ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله : " عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور وأن الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا.

---

(١)ابن تيميه : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص ٥٤.

(٢) ابن باديس: المجلد الثاني من أثاره ص ٢٨٤.

(٣) سورة التوبة الأية ١١٩.

(٤) سورة الأحزاب من الآية ٢٣.

والعبودية تمثل أهمية خاصة فى معراج الإنسان الروحي إلى الله تعالى. وتكمن أهميتها عند ابن باديس فى ارتباطها الوثيق بتحقيق العبادة الشرعية بوصفها عين الطاعة والإذعان لله وحده. ولما كانت الطاعة هى التى يحصل بها الكمال الإنساني للفرد دوما فى عقله وأخلاقه، وكان هذا الكمال بدوره هو عين سعادته في الدنيا الموصلة إياه إلى السعادة الآخروية، كانت العبودية بالتالي أشرف حال وأعظم مقام وأفضل وصف للإنسان فى علاقته بربه. وتزداد أهمية العبودية عند ابن باديس من حيث هي مناسبة لخلق الإنسان فى علاقته بربه، فهي أصدق وصف له – الإنسان – في بعده تماما عن الكبر والعظمة والترفع مما لايليق بمقام الألوهية[1]. والمهم فى مفهوم العبودية – كما يشرحه ابن باديس – أنها حالة تعظيم لله من عبده بإظهار الطاعة الكاملة له وحدة فإذا رسخت هذه الحالة عنده، صارت فى مقامه بين يدي ربه. فكأنها – العبودية – حال ومقام فى آن واحد، ولا ضير فى ذلك. إذ الحال يصح أن يكون مقاما، فإذا استقر العبد فيه، أثمر له حالا أخرا كما ذهب إلى السهروردي البغدادي من الصوفية[2].

ويتوقف ابن باديس طويلا فى شرحه لمفهوم العبودية، ليوضح مكانتها فى نطاق الحياة الروحية المقيدة بقيد الكتاب والسنة. فالعبودية عنده تطلق بمعنيين، أولهما عام وثانيهما خاص. فالأول منها هو العبودية لله وحده من حيث هى وصف عام ثابت فى حق كل مخلوق. ومن هذا الوجه، فكل مخلوق عبد لله مملوك له فى دائرة خلقه وقبضة أمره. ومن ثم فكل إنسان يضاف إلى هذه العبودية إضافة عامة يستوى

---

(١) ابن باديس: المجلد الرابع من آثاره ص ٣٩٨.

(٢) السهروردي البغدادي أنظر: عوارف المعارف ص ٤٦٩ وما بعدها .

فيها البار والفاجر، والمعنى الثاني للعبودية معنى خاص، ولايستـ كل أحد من بني الإنسان، إلا إذا عرف وأيقن بعبوديته لربه علما، وقلم بحقها عملا، وبنبنى على هذا العمل طاعة العبد لربه وحده طاعة المملوك لما ملكه عن علم واختيار، وبذل وانكسار بلا امتناع ولا اعتراض، على حد قول ابن باديس[1]. ومن الضرورى عند ابن باديس أن يحقق الإنسان هذه العبودية الخاصة، إذا كان متجها بعبادته حقيقة لله تعالى. إذ لايتصور أن تكون عبوديته لغيره، ولا أن يكون مملوكا لغيره، وبالتالي لايحق أن تكون طاعته في غير طاعة الله[2]. ولا ينبغي أن يطيع أحداً كائنا ما كان إلا إذا كان ذلك مفضيا به إلى طاعته لربه وحده. ولما كان الإنسان مأموراً بطاعة النبي لأن طاعته عيد طاعة الله لقوله تعالى " من يطع الرسول فقد أطاع الله"[3] وقوله تعالى: " ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً"[4] فلهذا كانت طاعته للنبي هي عين طاعته لله، ومن هنا ينبغي أن تكون طاعتنا له من هذا الوجه، وخاصة أنه أفضل الناس خلقاً وأرسخهم وأكملهم على الإطلاق فى التحقق التام بمقام العبودية[5].

---

(١) ابن باديس : المجلد الرابع من آثاره ص ٣٩٧.

(٢) ابن باديس:. المجلد السابق ص ٢٩٧.

(٣) سورة النساء الآية ٨٠.

(٤) نفس السورة الآية ٦٩.

(٥) ابن باديس: المجلد الرابع ص ٣٩٨ ويفرق الصوفية بين العبادة والعبودية والعبودة، فالعبادة فى غاية التذلل لله تعالى وهى للعامة والعبودية للخاصة الذي صححوا النسبة إلى الله بصدق القصد إليه فى سلوك الطريقة وأما العبودية فهي لخاصة الخاصة الذين شهدوا نفوسهم قائمة به فى عبوديته فهم يعبدونه به فى مقام أحدية الفرق والجمع. انظر اصطلاحات الصوفية عبد الرزاق

وفى هذه العبودية تبطن حقيقة الحرية، إذ الحرية لاتكون فى حياة البدن فقط، وإنما فى حياة الروح على الحقيقة. وبذلك يكتسب الوجود الإنساني دلالته العميقة فى ارتباطه بالوجود الإلهي على حد قول بردیائیف[1]. ولهذا فليست مقامات العبودية والتوكل أو الرضا والصبر قيما إنسانية، تتجه بالإنسان نحو السلب والخضوع والاستكانة فتفقده حريته ومبادرته[2] بل العكس فالحرية عند الصوفية تحرر من الرغبات والحظوظ والأغيار كافة، ولذلك كانت مقاما عزيزا عندهم وكانت فى حقيقتها هى تمام العبودية لله[3]. ومن هنا صارت - الحرية - عند الصوفية موقفا وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والإنسان، وهو موقف ذوقي للحرية مستمد من منهج الصوفية الذوقي[4]. ولنا أن نضيف أيضا وهو مستمد من حقيقة العبادة المشروعة لله فى كمالها وغايتها كما فهمها ا بن باديس، وبهذا أيضا

القاشاني ص ١١٩- ١٢٠ وانظر أيضا تحفة السفرة لابن عربي تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني بيروت بدون تاريخ ص ٢٢.

(١) بردیائیف (نيقولاي) العزلة والمجتمع ترجمة فؤاد كامل مراجعة على أدهم - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٢ ص ١٦٢.

(٢) حنفى (الدكتور حسن): من الوعي الفردي إلى الوعى الاجتماعي - بحث منشور ضمن دراسات أخرى بعنوان: دراسات إسلامية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى ١٨٩٢م جـ١ ص ٣١٢وأيضا انظر التفكير الديني وازدواج الشخصية - للدكتور حسن حنفي - ضمن أبحاث أخرى منشورة تحت عنوان : قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٣ ص ١٢٧.

(٣) القشيرى : الرسالة جـ٢ ص ٤٦١ وأيضا ص ٤٦٢.

(٤) صبحي (الدكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامي - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٩ ص ٢٤٠.

يلتقى ابن باديس والصوفية عند معين واحد هو الإسلام عقيدة وسلوكا. ولا انفصام بينهما باطنا وظاهرا. ومن الوجه السابق بالذات، كان فهم ابن باديس للعبادة الشرعية بكل أشكالها وكانت تحليلاته الذوقية لها وبيان منزلتها في تحقيق أعلى درجات الكمال الروحي.

ومن هذا الوجه كذلك يحدد حقيقة المحبة لله في تحقيق هذا الكمال الروحي. وهي عنده المحبة – لاتخرج عن تحقيق العبودية الكاملة لله بوصفها عين طاعته تعالى ولاتكون كل هذه الأشياء مجتمعة إلا للمتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم [١] لقوله تعالى: " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" [٢]. فالآية قد دلت على أن اتباع المؤمنين من شأنه نوالهم محبة الله، من حيث إن كرامة الود أو القبول من الله لعبادة المؤمنين، إنما تكون أصلا للمتبعين للنبي صلى الله عليه وسلم[٣].

ونحن مأمورون بالاتباع النبي عليه الصلاة والسلام ليحصل لنا بذلك محبة لله، لأن طاعته عين طاعة الله، وسيرته ودعوته تحقيق لهدى القرآن. فما كانت دعوته إلا بالقرآن وبالقرآن وحده وما كان عمله إلا بالقرآن. ولهذا كله فأهل المحبة من الله تعالى، لم ينالوا محبته تعالى، – كما يقول ابن باديس – إلا بفضل اتباعهم لنبيه صلى الله عليه وسلم في سيرته ودعوته[٤].

---

(١) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٤٤.

(٢) سورة ال عمران الآية ٣١.

(٣) ابن باديس: المجلد الثاني من اثاره ص ٣٤٤.

(٤) ابن باديس : المصدر السابق ص ٣٤٥.

ولكن الاتباع للنبي يلزمه أولا الإيمان الكامل والاعتقاد الجازم بالله، ويلزمه كذلك العمل الصالح ثانيا، إذ ولابد منه جنبا إلى جنب الإيمان الكامل. وبدونهما لايكون الاتباع أصلا . ولاتكون المحبة من الله لعباده. وينطلق ابن باديس فى مفهومه عن محبة الله لعبادة من فقهه لآيات القرآن. إذ لما نظر فى قوله تعالى: " أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا"(١)، جعل الإيمان عنده تصديق بالقلب واللسان. وتحقيقه فى الأعمال، ولابد من أن تكون أعمالا صالحة، من حيث إن التصديق الإيماني هم المثمر وحده للأعمال الصالحة ولهذا فهما معا عند ابن باديس اللذان جعلهما الله سببا فى تحقيق هذا الود كما نصت الآية السابقة(٢)، فالأعمال الصالحة كلها ينبغي أن تؤخذ من الشريعة المطهرة ففيها أسباب كمالنا الروحي والخلقي، وما يحقق عبادتنا الكاملة لله تعالى، والمثال الكامل للعمل بها، إنما يلتمس فى حياة النبي وأفعاله، فحق علينا أن تكون أعمالنا الصالحة تحقيقا لأفعاله ولايكون هذا إلا بالاتباع الكامل أمرا ونهيا(٣) لقوله تعالى: " وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهو"(٤).

وفى كلام ابن باديس موفقه للقرآن والسنة فيما يختص بضرورة الاتباع للنبي كضرورة لنيل محبة الله. وهو نفس ما يؤكد الصوفية أيضا لأن من صدق المحبة لله عندهم اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى هديه وزهده وأخلاقه، والتأسي به فى الأمور كلها(٥) ولهذا

---

(١) سورة مريم الآية ٩٦.

(٢) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٤٢.

(٣) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ٣٠٩- ٣١٠.

(٤) سورة الحشرة من الآية ٧.

(٥) الخراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله ص ٨٠.

صار التأسي به الاتباع له والطاعة لأمره واجبا على جميع خلقه [1]. والمهم فى كلام ابن باديس عن المحبة الحقيقية لله، لا تكمن فقط فى ضرورة الاتباع للنبي ومايتلازم معه من الإيمان والعمل الصالح لتحقيقها. وإنما الأهم منه عنده هو أن أهل الإيمان والعمل الصالح هم أولياء الله حقا [2]. وبالتالي فالمحبة الحقيقية من الله تعالى لعباده يتلازم معها الإيمان والعمل الصالح مقرونا بالاتباع، وكل هذا يرتبط عند ابن باديس بمفهومه عن الولاية، ولذلك ننتقل لبيان هذا المفهوم بوصفها – الولاية – أعلى منازل الحياة الروحية. ولنرى – وهذا هو الأهم أيضا – كيف جاءت نظرته للولاية موافقة تمام الموافقة لمشربه الروحي السلفي المتجدد المقيد بالشرع قرآنا وسنة.

والولاية عند ابن باديس هى مرتبة الكاملين فى عبادة الله تعالى وطاعته بحسب ما أمرهم الله به فى كتابه الكريم، وما عملوا به فى طاعته بحسب مابينه لهم رسوله الأمين . ولهذا يستقرئ ابن باديس مفهومه عن الولاية من القرآن، لأن منطق الهداية القرآنية عنده هو الذي يحدد ملامح الحياة الروحية، والسنة النبوية هي البيان العملي لتطبيق هذه الهداية القرآنية. فلما وقف ابن باديس على قوله تعالى: " ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون" [3] فهم منه مفتاح الدخول إلى باب الولاية شرعا. فالصالح من كل شيء هو ما استقام نظامه، فحصلت منفعته وضده الفاسد وهو ما اختل بالتالي نظامه فبطلت منفعته، ولهذا فالصالح فى لسان الشرع

---

(١) الطوسى (السراج): اللمع ص ١٣٢.

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٨٧.

(٣) سورة الأنبياء الآية ١٠٥.

قرآنا وسنة لم يخرج عن هذا المعنى، حيثما جاء فى كل آية كما يقول ابن باديس[١]. ويترتب على هذا أن يكون الصالح من عباد الله، هو المؤمن الكامل فى عبادته، وفى كل أحواله مع الحق باطنا وظاهرا، بل فى أحواله مع الخلق ولابد من ذلك. وينبنى على هذا كله أيضا أن العبد لن يكون وليا صالحا بغير ذلك، لأن العبد الصالح – كما يقول ابن باديس – هو من استنار قلبه بالعقائد الحقة، وزكت نفسه، بالفضيلة والأخلاق الحميدة، واستقامت أعماله، وطابت أقواله، فكان مصدر خير ونفع لنفسه وللناس[٢]. وتحديد أن باديس لمفهوم الولاية على هذا النحو يكتسب فى رأينا أهميته من وجهين: أولهما أن باب الولاية مفتوح إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وبالتالي تنتفى فكرة ختم الأولياء، وما دامت الولاية مشاعا للكل بحسب إيمانه الراسخ وعمله الصالح. ويحرص ابن باديس على تأكيد هذا المفهوم في غير موضع من آثاره، فأفضل المؤمنين عنده هم الذين آمنوا وكانوا يتقون وهم الأولياء، وبالتالي فحظ كل واحد من ولاية الله على قدر حظه من التقوى[٣].

وبالتالي فأولياء الله أيضا بعيدون تماما عن كل مظاهر ودعوى، ويتحلون أيضا بالزهد والتواضع ويعرفهم المؤمن بنور الإيمان والعمل الصالح[٤]. وفي هذا تحقيق لمفهوم الولاية كما بينه قوله تعالى: " أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية" [٥]. أما الوجه الثاني فخلاصته أن الولاية لاتعني أيضا بالمفهوم الذي حدده القرآن،

---

(١) ابن باديس: المجلد الثاني من آثاره ص ٣٥٢.
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) ابن باديس المجلد الثالث من اثاره ص ١٣٣.
(٤) ابن باديس المجلد الثالث من آثاره ص ١٧٨- ١٧٩.
(٥) سورة البينة الآية ٧.

وأكده ابن باديس أن ينعزل الولى الصالح عن حياة الناس والمجتمع. فمن بلغ هذه المرتبة الرفيعة عليه أن يكون مصدر إشعاع بالخير على الناس كما هو مصدر خير لنفسه. ومن ثم فلابد للولى كذلك أن يدعو الناس إلى الله، وأن يصلح فى النفوس ما يراه معوجا منها وأن يكون داعيا إلى الخير ناهيا عن المنكر، ولهذا أيضا دليله من القرآن كقوله تعالى " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" (١).

ومهما كان شأن مرتبة الولاية، فلا يمكن أن تتساوى مرتبة الولاية ومرتبة النبوة بأي حال من الأحوال، وتلك مسألة أولاها ابن باديس اهتمامه لما اقترن بالولاية عند الصوفية من مظاهر هي للأنبياء والرسل وحدهم وهو ما أخذه على بعض أقوال شيوخ الطرق الصوفية فى عصره هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ــ وهي الأهم ــ لأن النبوة قد ختمت بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ليدحض ابن باديس مزاعم المدعين للنبوة من أصحاب الاتجاهات الباطنية المنحرفة.

فالبون شاسع بين مرتبة النبوة والولاية وما يكون للأنبياء من أوصاف ومكانة عند الله، ليس هو عين ما للأولياء من مكانة فالانبياء هم أعلى عباد الله منزلة وأكملهم فى العبادة والطاعة وأعلاهم فى الكمال الخلقي والروحي، وبهذا استحقوا أن يصطفيهم الله تعالى فيجعل الواحد منهم نبيا أو رسولا أو نبيا ورسولا فى وقت واحد. ويفصل ابن باديس الفروق بين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية فى ثلاثة أمور هي على الترتيب الفطرة والعمل المتواصل والعصمة وفى هذه الأمور الثلاثة يفترق الأنبياء ويتميزون تماما عن الأولياء.

---

(١) سورة العنكبوت الآية ٩.

فأما الأمر الأول الذي يفرق النبوة عن الولاية فيكمن في أن نفوس الأنبياء لم تزل على طهرها منذ البداية، ولم تدنس بشيء من المخالفات، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بنا نحن البشر، وأما الأمر الثاني فينبني على الأول وخلاصته: أن من كان كماله فطريا فإنه يزداد بالعمل المتواصل كمالا فوق كماله الأصلي. وأما الأمر الثالث فهو العصمة فقد عصمهم الله فيما يصدر عنهم من أفعال، وليس لنا هذا الأمر الثالث بالذات، وبالتالي فليس لنا الكمال في الأمور الثلاثة مجتمعه، مهما بلغت درجة عبادتنا لله[1] ومن ثم كانت النبوة اصطفاءا من الله لبعض عبادة لقوله تعالى: " الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس " [2]. وما دامت النبوة اصطفاء من الله تعالى لبعض من عباده الأخيار فما وقع الاصطفاء لهم إلا لمفارقتهم غيرهم في الأوصاف، ومن ثم كانت النبوة لبعض عباده والنبوة والرسالة للبعض الآخر، ليقع التمايز بينهم أيضا فالاصطفاء للأنبياء كما يقول ابن باديس سببه طهر أرواحهم من أوطار البشرية، وظلم الجسمانية كذلك، وبالتالي بقيت أرواحهم على طهرها الأصلي مستعدة للاتصال بالملأ الأعلى إلى أن تستكمل قواها بالوحي. وينبني على هذا أن الرسل والأنبياء وأن كانوا موافقين لنا في الخلقة البشرية، إلا أنهم مباينون لنا غاية المباينة في الخلقة النفسية والكمال[3].

وهكذا يمكن القول أن الأولياء مهما بلغوا في كمال العبادة والطاعة لله، إلا أنهم يظلون دون مرتبة الأنبياء. بل لابد لهم لكي

---

(١) ابن باديس – المجلد الثاني من آثاره ص ٣٩٢.

(٢) سورة ص الآية ٤٧.

(٣) ابن باديس : المجلد الثاني من آثاره ص ٣٩٣.

يصلوا إلى درجة الكمال الروحي من الاتباع الكامل للأنبياء ظاهرا وباطنا بوصفهم – الأنبياء – أعلى عباد الله في الكمال الروحي والخلقي من ناحية، ولكمال بشريتهم من ناحية أخرى. وعلى ذلك فإن الإتباع الكامل للنبي صلى الله عليه وسلم – بوصفه خاتم النبيين – في كل أفعاله وأحواله، هو السبيل الوحيد لنوال محبة الله وولايته، ولذلك كان محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق – كما يقول ابن باديس – لأنه أولا - قد اختاره الله لتبليغ أكمل شريعة وثانيا – لأنه على أكمل أخلاق البشرية، وثالثا – لأنه بلغ الرسالة ومثل كمالها بذاته وسيرته، ورابعا – لأنه عاش مجاهدا في كل لحظة من لحظات حياته[1]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأولياء مهما بلغ شأنهم أيضا في العبادة والطاعة والكمال إلا أنهم يظلون دون مرتبة الصحابة والتابعين من حيث إن سلوك السلف الصالح – وهم الصحابة والتابعين من حيث أن سلوك السلف الصالح – وهم الصحابة والتابعين وأتباع التابعين – كما يقول أن باديس – تطبيق صحيح لهدى الإسلام[2]. ومن ثمّ كانوا –أهل السلف الصالح – هم أفضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم لكمال اتباعهم له[3]، وأما أفضل المؤمنين بعدهم فهم الذين آمنوا وكان يتقون، وهم الأولياء[4].

---

(١) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣ – الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين .

(٢) ابن باديس: المجلد الثالث من آثاره ص ١٣٣– الأصل الخامس من أصول جمعية العلماء المسلمين.

(٣) المصدر السابق – نفس الصفحة – الأصل العاشر من أصول جمعية العلماء المسلمين .

(٤) المصدر السابق ص ١٣٣ – الأصل الحادي عشر من أصول جمعية العلماء المسلمين .

ثبت المصادر والمراجع

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية، ترتيبا حسب حروف المعجم مع حذف كلمات أب – ابن – أداة التعريف.

أولا: المصادر العربية

الأفغاني (جمال الدين ت ١٨٩٧م)

١–رسالة الرد على الدهريين نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده– تقديم – محمد عبد الرحمن عوض – مكتبة السلام العالمية – القاهرة – ١٩٨٣م.

ابن باديس (عبد الحميد بن باديس بن محمد المصطفى بن مكي ت ١٠٤٥م):

٢– حياته وآثاره – إعداد وتصنيف عمار الطالبي – دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر – الجزائر – الطبعة الأولى – ١٣٨٨هـ– ١٩٦٨م.

البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت ٢٥٦هـ):

٣– صحيح البخاري – بحاشية السندي – طبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة –بدون تاريخ .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت ٤٢٠هـ):

٤– الفرق بين الفرق – دار الآفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الخامسة – ١٩٨٢.

بناني (أبو بكر بن محمد ت ١٢٨٤هـ):

٥– مدارج السلوك إلى مالك الملوك – وبهامشه كتاب عقد الدر واللال فى بيان فضيلة الفقر والفقراء وفضيلة السؤال لنجل المؤلف تصحيح الشيخ أحمد بن الحاج الرباطي فى مطبعة الجمالية – القاهرة – الطبعة أولى – ١٣٣٠هـ.

البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت ٤٤٠هـ):
٦- تحقيق ماللهند من مقوله مقبولة فى العقل أو مرذولة – عالم الكتب – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ):
٧- الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة – مكتبة السلام العالمية – القاهرة – ١٩٨٤م.
الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي بن بشر الملقب بالحكيم ت ٣١٨أو ٣١٩هـ):
٨- بيان المكاسب – تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة – مكتبة المجلد العربي – القاهرة – بدون تاريخ.
ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني ت٧٢٨هـ):
٩- التحفة العراقية فى الأعمال القلبية – تحقيق قصى محب الدين الخطيب – المكتبة السلفية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٩٩هـ.
ابن تيمية :
١٠- العقيدة الواسطية – طبعة المطبعة السلفية – القاهرة – الطبعة السابعة – ١٣٩٤هـ.
ابن تيمية :
١١- شرح كلمات من فتوح الغيب – ضمن جامع الرسائل لابن تيمية – ضمن المجموعة الثانية – تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم – المؤسسة السعودية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٥م.

ابن يتمية :
١٢- رسالة التوبة - ضمن جامعة الرسائل - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم المؤسسة السعودية - القاهرة - الطبعة الثانية المجموعة الأولى - ١٩٨٤م.

ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي البغدادي ت٥٩٧هـ):
١٣- تلبيس ابليس - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - بدون تاريخ.

الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف باسم ابن قيم الجوزية ت ٧٥هـ) :
١٤- الوابل الصيب من الكلم الطيب - المكتبة السلفية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٣٥٦هـ.

الجوزية (ابن قيم): -
١٥- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - تحقيق محمد حامد الفقي - طبعة مصطفى الحلبي - القاهرة - ١٩٣٩م.

الجوزية (ابن قيم):
١٧- الداء والدواء - مطبعة المدني للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٣م.

الجوزية (ابن قيم):
١٨- كتاب الفوائد - المكتبة القيمة - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٠٠هـ.

الجوزية (ابن قيم):
١٩- كتاب الروح - مكتبة النور الإسلامية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢م.

الجيلاني (عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد ت: ٥٦١هـ):

٢٠- الغنية لطالبي طريق الحق – طبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م جزءان في مجلد واحد.

ابن حزم (أبو محمد على بن محمد الظاهرى ت ٤٥٦هـ):

٢٢- الفصل فى الملل والأهواء والنحل – وبهامشه الملل والنحل للإمام الشهرستاني – مكتبة صبيح – القاهرة جـ ٥ – ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م.

الحلاج (الحسين بن منصور البيضاوي المقتول ٣٠٩هـ):

٢٣- الديوان – تحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبي – دار المعارف بغداد – ١٩٧٤م .

الخراز (أحمد بن عيسى ت ٢٧٩هـ):

٢٤- الطريق إلى الله أو كتاب الصدق – تحقيق – الدكتور عبد الحليم محمود – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٩م.

الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي ت ٦٠٦هـ):

٢٥- عجائب القرآن – تحقيق عبد القادر عطا – دار الكتب الإسلامية – القاهرة – ١٩٨٢م.

رضا (الإمام محمد رشيد ت ١٩٣٥م):

٢٦- تاريخ الأستاذ الإمام – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٣١م.

الرفاعي (السيد أحمد بن علي بن أحمد ت ٥٧٨هـ):

٢٧- البرهان المؤيد – تقديم صلاح عزام – دار الشعب – القاهرة – ١٩٧١م.

زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد ت ٨٩٩هـ):
٢٨- قواعد التصوف - تصحيح محمد زهري النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٦٨م.
الزمخشري (أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد ت ٥٣٨هـ):
٢٩-أساس البلاغة - تحقيق عبد الرحيم معروف - طبعة دار الكتب - القاهرة - ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م.
السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين ت ٧٧١هـ:
٣٠- طبقات الشافعية - طبعة المطبعة الحسينية - القاهرة - بدون تاريخ.
السكسكي (عباس بن منصور ت ٦٨٣هـ):
٣١- البرهان فى معرفة عقائد الأديان - تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج - دار التراث العربي - القاهرة - ١٩٨٠م.
السلمي (أبو الرحمن محمد بن الحسين بن موسى ت ٤١٢هـ):
٣٢- طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبه - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٩م.
السلمي :
٣٣- جوامع آداب الصوفية - تحقيق إيتان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦م.
٣٤- عيوب النفس ومداوتها - تحقيق اتيان كولبرج - الجامعة العبرية - القدس - ١٩٧٦م.
السهروردي (أبو النجيب ضياء الدين ت ٥٦٣هـ):
٣٥- آداب المريدين - تحقيق فهيم شلتوت - دار الوطن العربي للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ.

السهروردي (شهاب الدين أبو حفص ت ٦٣٢هـ) :
٣٦- عوارف المعارف - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٣م.
السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر الشافعي ت ٩١١هـ):
٣٧- أسباب النزول - مكتبة نصير - القاهرة - ١٩٨٣م.
الشعراني (أبو المواهب عبد الوهاب بن احمد بن علي ت ٩٧٣هـ):
٣٨- تنبيه المغترين - وبهامشه كتاب الكشف والتبيين للإمام الغزالي دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - بدون تاريخ .
الشعراني:
٣٩- الطبقات الكبرى وبهامشه كتاب الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية - مكتبة صبيح - القاهرة - جزءان فى مجلد واحد - بدون تاريخ.
الشعراني:
٤٠- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية - تحقيق وتقديم- طه عبد الباقى سرور - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨م.
الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ):
٤١- الملل والنحل - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - جـ ١ مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨م.
الشوكاني (محمد بن علي ت ١٢٥٠هـ):
٤٢- الدر النضيد فى اخلاص كلمة التوحيد - فمن مجموعة الرسائل السلفية الخاصة - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - طبعة مصورة - بدون تاريخ.

الطوسي (السراج ت ٣٧٨هـ):
٤٣- اللمع – تحقيق طه عبد الباقي سرور – الدكتور عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة – القاهرة – ١٩٦٠م.
عبده (الأستاذ الإمام محمد ١٩٠٥م):
٤٤- الإسلام دين العلم والمدنية – مع دراسة وتقديم للأستاذ الدكتور عاطف العراقي – دار ابن سينا للنشر – القاهرة – ١٩٨٧م.
عبده (الأستاذ الإمام محمد):
٤٥- رسالة التوحيد – دار النصر للطباعة – القاهرة – ١٩٦٩م.
ابن عجيبة (أحمد بن محمد):
٤٦- الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية – تحقيق عبد الرحمن حسن محمود – عالم الفكر – القاهرة – ١٩٨٣م.
ابن عبد الوهاب محمد (ت ١٢٠٦هـ) :
٤٧- مجموعة الفتاوى والرسائل والأجوبة – تقديم عبد الله حجاج – دار الوحي – القاهرة – ١٩٧٩م.
ابن عربي (مجي الدين محمد بن علي الحاتمي ت ٦٣٨هـ):
٤٨- رسالة لايعول عليه – ضمن مجموعة رسائل ابن عربي – دار إحياء التراث العربي – بيروت – طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن – الجزء الأول – ١٩٨٣م.
ابن عربي :
٤٩- مواقع النجوم ومطالعة أهله الأسرار والعلوم – مكتبة صبيح – القاهرة – ١٩٦٥م.
ابن عربي:
٥٠- الفتوحات المكية – طبعة دار صادر – بيروت – المجلد الثاني– بدون تاريخ .

ابن عربي:
٥١- تحفة السفرة - تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - بدون تاريخ .
ابن عربي:
٥٢- اصطلاحات الصوفية - ضمن مجموعة الرسائل - دار إحياء التراث العربي - بيروت - طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن الجزء الثاني - ١٩٣٨م.
ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ):
٥٣- التنوير فى إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على - عبد العال العرابي - دار التراث العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٣م.
ابن عطاء الله السكندري :
٥٤- لطائف المنن - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود - طبعة القاهرة - (طبعة خاصة على نفقة ولى عهد أبي ظبي) ١٩٧٤م.
ابن عطاء الله السكندري:
٥٥- مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح - طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦١م.
ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي ت ١٠٨٩هـ):
٥٦- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - طبعة بيروت - بدون تاريخ.
الغزالي (محمد بن محمد بن محمد ت ٥٠٥هـ):
٥٧- ميزان العمل - مكتبة الجندي - القاهرة - ١٩٧٥م.

القاشاني (أبو الغنائم كمال الدين عبد الرزاق بن أبي الفضائل ت ٧٣٠هـ):
٥٨- اصطلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور عبد الخالق محمود - دار حراء - المنيا - ١٩٨٠م.
ابن قدامه (عبد الله بن أحمد بن محمد ت ٦٢٠هـ):
٥٩- المحرر فى الحديث فى بيان الأحكام الشرعية - مكتبة السلام العالمية - القاهرة - بدون تاريخ.
ابن قدامه:
٦٠- ذم ما عليه مدعو التصوف والغناء - ضمن مجموعة رسائل أخرى لغير المؤلف - طبعة المطبعة السلفية - القاهرة - ١٢٩٦م.
القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥هـ):
٦١- لطائف الإشارات - تحقيق الدكتور إبراهيم بسيوني - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - المجلد الأول - ١٩٨١م.
القشيري:
٦٢- الرسالة - تحقيق الدكتور عبد الخليم، الدكتور محمود بن الشريف - دار الكتب الحديثة - القاهرة جـ١، جـ٢، ١٩٧٥م.
القفطي (على بن يوسف بن إبراهيم ت ٦٤٦هـ):
٦٣- أخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون تاريخ.
الكتبي (محمد بن شاكر بن أحمد ت ٧٦٤هـ):
٦٤- فوات الوفيات - تحقيق الدكتور إحسان عباس - بيروت - جـ١ - ١٩٧٣م.

ابن كثير (عماد الدين أبو الفدا اسماعيل الدمشقي ت ٧٧٤هـ):

٦٥- التفسير – طبعة دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – المجلد الثاني – بدون تاريخ.

الكلاباذي (أبو بكر محمد بن اسحق البخاري ٣٨٠هـ):

٦٦- التعرف لمذهب أهل التصوف – تحقيق محمود أمين النواوي – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٨٠م.

الكمشخانوي :

٦٧- جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق .. وبهامشه متممات جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم.

المحاسبي (الحارث بن أسد ت ٢٤٣هـ):

٦٨- كتاب المكاسب – تحقيق عبد القادر عطا – عالم الكتب – القاهرة – ١٩٦٩م.

المحاسبي:

٦٩- القصد والرجوع إلى الله – تحقيق عبد القادر عطا – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م.

مسلم (أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم النيسابوري ت ٢٦١هـ):

٧٠- صحيح مسلم – طبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – بدون تاريخ.

المقدسي (محمد بن عبد الواحد بن أحمد ت ٥٦٩هـ):

٧١- فضائل الأعمال - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية – ١٩٨٦م.

المكي (أبو طالب ت ٣٨٠ أو ٣٩٠هـ):
٧٢- قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف مقام المريد إلى مقام التوحيد – طبعة دار صادر – بيروت – بدون تاريخ.
ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ت ٨٠٤هـ):
٧٣- طبقات الأولياء – تحقيق نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٧٣م.
المنذري (زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوى ت ٦٥٦هـ):
٧٤- الترغيب والترهيب – مكتبة الدعوة الإسلامية – القاهرة – بدون تاريخ .
ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ت ٦٣٠هـ):
٧٥- لسان العرب – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة – بدون تاريخ.
المهيني (محمد بن المنور بن أبي سعيد بن أبى طاهر ..):
٧٦- أسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبي سعيد – تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل – مراجعة الدكتور يحيى الخشاب – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة – بدون تاريخ.
أبو المواهب الشاذلى (جمال الدين محمد توفي فى حدود ٨٠٠هـ):
٧٧- قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ١٩٦١م.
ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحق ت ٣٨٥هـ):
٧٨- الفهرست – طبعة دار صادر – بيروت – بدون تاريخ.
أبو نعيم الأصفهاني (أحمد بن عبد الله بن أحمد ت ٤٣٠هـ):
٧٩- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – طبعة القاهرة الأولى – ١٩٣٨م.

الهجويري (أبو الحسن على بن عثمان الجلابي ت ٤٦٦هـ):

٨٠- كشف المحجوب – تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب – طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – الطبعة الأولى جـ١ جـ٢ – ١٩٧٥م.

الهروي (أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري ت ٤٨١هـ):

٨١- منازل السائرين – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٣٢٨هـ.

الواحدى (أبو الحسن على بن أحمد ت ٤٦٨هـ):

٨٢- أسباب النزول – مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة – ١٩٦٨م.

ثانيا: المراجع العربية

إبراهيم (الأستاذ الدكتور عبد الحميد) :

٨٣- الوسطية العربية – مذهب وتطبيق – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٩م.

أحمد (عبد العاطي محمد):

٨٤- الفكر السياسي للإمام محمد عبده – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٧٨م.

أرسلان (شكيب):

٨٥- لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ تقديم محمد رشيد رضا - مراجعة خالد فاروق – دار البشير للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨٥م.

أرنولد (توماس):

٨٦- الدعوة إلى الإسلام – ترجمة وتعليق الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرين – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٩٧١م .

أمين (الأستاذ الدكتور عثمان)

٨٧- رائد الفكر المصري – الإمام محمد عبده – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الثانية ١٩٦٩م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٨٨- شطحات الصوفية – وكالة المطبوعات – الكويت – ١٩٧٩م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٨٩- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني الهجري – وكالة المطبوعات – الكويت – ١٩٧٥م.

بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن):

٩٠- رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي – وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الرابعة – ١٩٧٨.

برديايف (نيقولاي):

٩١- العزلة والمجتمع – ترجمة فؤاد كامل – مراجعة على أدهم – الهيئة العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٢.

بطروشوفسكي :

٩٢- الإسلام فى إيران – ترجمة وقدم له وعلق عليه الدكتور السباعي محمد السباعي – دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٢م.

بوكاي (موريس):

٩٣- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم – دراسة للكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٢م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٤- ابن عطا الله السكندري وتصوفه – مكتبة الإنجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٦٩م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٥- الطرق الصوفية في مصر – بحث منشور بمجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة – المجلد الخامس والعشرون – الجزء الثاني – ١٩٦٣م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٦- مدخل إلى التصوف الإسلامي – دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٧٦.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٧- الإنسان والكون – دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٧٥م.

التفتازاني (الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي):

٩٨- علم الكلام وبعض مشكلاته – دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٧٩م.

جب (هاملتون):

٩٩- دراسات في حضارة الإسلام – ترجمة الدكتور إحسان عباس وآخرين – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٦٤م.

جرونبياوم (جوستاف):
١٠٠- حضارة الإسلام – ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد مراجعة عبد الحميد العبادي – سلسلة الألف كتاب – مكتبة مصر – ١٩٥٦م.
جليسبي (جوان):
١٠١- ثورة الجزائر – ترجمة عبد الرحمن صدقي أبو طالب – مراجعة الدكتور راشد البراوي – سلسلة الدراسات الإفريقية – الدار القومية للتأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٦٦م.
جولدتسيهر (أجناس):
١٠٢- العقيدة والشريعة – ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين – دار الكاتب العربي– القاهرة – ١٩٤٦م.
الحديدي (الدكتور مصطفى):
١٠٣- القول الحق فى البابية والقاديانية والمهدية – الدار المصرية اللبنانية – القاهرة – ١٩٨٦م.
حلمي (الأستاذ الدكتور محمد مصطفى):
١٠٤- الحياة الروحية فى الإسلام – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٤م.
حلمي (الأستاذ الدكتور محمد مصطفى):
١٠٥- ابن الفارض والحب الإلهي – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧١م.
حلمي (الأستاذ الدكتور مصطفى):
١٠٦- التصوف والاتجاه السلفي فى العصر الحديث – دار الدعوة – الإسكندرية – ١٩٨٢م.

حنفي (الأستاذ الدكتور حسن):
١٠٧- من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي - بحث منشور ضمن دراسات أخرى بعنوان دراسات إسلامية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
حنفي (الأستاذ الدكتور حسن):
١٠٨- التفكير الديني وازدواج الشخصية - ضمن دراسات أخرى بعنوان قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٣م.
خان (وحيد الدين):
١٠٩- الإنسان القرآني - ترجمة الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم - دار الصحوة - القاهرة - ١٩٨٥م.
أبو زهرة (الشيخ محمد):
١١٠- تاريخ المذاهب الإسلامية - الجزء الأول - فى السياسة والعقائد - دار الفكر العربي - القاهرة - بدون تاريخ .
سعد الله (أبو القاسم):
١١١- الحركة الوطنية الجزائرية - منشورات دار الآداب - بيروت - ١٩٦٩م.
شاخت:
١١٢- تراث الإسلام - ترجمة الدكتور حسين مؤنس - إحسان صدقي - مراجعة الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - الطبعة الثانية جـ٢ ١٩٨٨م.
الشرقاوي (الأستاذ الدكتور حسن):
١١٣- معجم ألفاظ الصوفية - مؤسسة مختار للنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧م.

صبحي (الأستاذ الدكتور أحمد محمود):
١١٤- الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامي (العقليـــون الذوقيـــون) – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٩م.
الطالبي (الأستاذ عمار):
١١٥- مقدمة آثار ابن باديس – إعداد وتصنيـــف المؤلـف – دار اليقظـــة العربية للتأليف والترجمة والنشر – الجزائـــر – الطبعـــة الأولـــى – ١٣٨٨هــ- ١٩٦٨م.
الطرازي (أبو المظفر):
١١٧- الأخلاق فى الإسلام – الهيئة المصرية العامة للكتـــاب – القـــاهرة – ١٩٨٦م.
عبد الرحمن (الأستاذ الدكتورة عائشة):
١١٨- قراءة فى وثائق البهائية – مركز الأهرام للترجمة والنشر – القـــاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٦م.
عبد الرشيد (الدكتور محمود):
١١٩- التنظيمات الصوفية ودورها فى تنمية المجتمع دراسة ميدانية لإحـــدى الطرق الصوفية بمحافظة المنيا – رسالة دكتوراه غير منشورة – كليـــة الآداب – جامعة المنيا – ١٩٨٨م.
العراقي (الأستاذ الدكتور محمد عاطف):
١٢٠- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشـــد – دار المعـــارف – القـــاهرة – ١٩٦٨.
العراقي (الأستاذ الدكتور محمد عاطف):
١٢١- مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده – دار ابـــن سينا للنشر – القاهرة – ١٩٨٧م.

عفيفي (الأستاذ الدكتور أبو العلا):
١٢٢- التصوف الثورة الروحية فـــي الإســلام - دار المعــارف - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٣م.
عفيفي (الأستاذ الدكتور أبو العلا):
١٢٣- مقدمة فصوص الحكم لابن عربي - دار الكتـــاب العربـــي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠م.
العقاد (الأستاذ الدكتور صلاح):
١٢٤- المغرب العربي - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة الطبعـــة الثانية - ١٩٦٩.
عمار (علي سالم):
١٢٥- أبو الحسن الشاذلي (عصره - تاريخه - علومه - تصوفه) - مطبعة دار التأليف - القاهرة - الطبعة الأولى الجـــزء الأول - ١٩٥١م.
قاسم (الأستاذ الدكتور محمود):
١٢٦- الإمام عبد الحميد بن باديس - الزعيم الروحي لحرب التحريــو الجزائرية - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨م.
كامل (الدكتور محمود):
١٢٧- العروبة والإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٦م.
لوبون (جوستاف):
١٢٨- حضارة العرب - ترجمة عادل زعيتر - طبعة عيسى الحلبــي - القاهرة - ١٩٦٩م.

لوتشكى :
١٢٩- تاريخ الأقطار العربية ترجمة الدكتورة عفيفة البستاني - مراجعة يورى روشين - دار التقدم - موسكو - ١٩٧١م.
محمود (الأستاذ الدكتور عبد القادر):
١٣٠- الفكر الصوفي فى السودان - مصادره - وتياراته - وألوانه - دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٦٩م.
مصطفى (الأستاذ الدكتور فاروق أحمد):
١٣١- الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الإسكندرية - الطبعة الثانية ١٩٨١.
المودودى (أبو الأعلى)
١٣٢- ألف باء الإسلام - مكتبة التراث الإسلام - القاهرة - ١٩٨٣م.
متز (آدم):
١٣٤- الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجري - ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - طبعة بيروت - ١٩٧٦- م ١٠.
النجار (الأستاذ الدكتور عامر):
١٣٥- الطرق الصوفية فى مصر - نشأتها - نظمها روادها - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٨م.
النشار (الأستاذ الدكتور على سامي):
١٣٦- نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٦٥م.
نصير (الأستاذ الدكتور على سامي):
١٣٧- أضواء وحقائق على : البابية - البهائية - القاديانية - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٤م.

الوكيل (عبد الرحمن) :
١٣٨- هذه هي الصوفية – دار الكتب العلمية – بـــيروت – الطبعـــة الرابعة – ١٩٨٤م.
بالجن (الدكتور مقداد):
١٣٩- فلسفة الحياة الروحية – منابعـــها ومشـــاربها ونشـــأتها – دار الشروق – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٩٨٥م.
يحيى (الأستاذ الدكتور جلال) :
١٤٠- العالم العربي الحديث – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٢م.
يحيى (الأستاذ الدكتور جلال) :
١٤١- المغرب الكبـــير – الفـــترة المعـــاصرة وحركـــات التحريـــر والاستقلال – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – الجـــزء الثالث – ١٩٦٩م.

ثالثاً: المرجع الأجنبية

142- Burckhardt (T) : An introduction to sufi doctrine, translated by Matheson (D. M) First Published, London 1976.

143- Caiveriey (E . E) Islam, an introduction American university. Cairo, 1974.

144- Happhold (F. C) : Mysticism , a Study and an anthology; London 1975.

145- John (N): Man's religious ; New York ; 1963.

فهرس المحتويات